

Jaime BALMES

CURSO DE FILOSOFÍA ELEMENTAL



GARNIER HERMANOS
PARIS

CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL

D. JAIME BALMES

PRESBÍTERO



CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL

LÓGICA. - METAFÍSICA. - ÉTICA.
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



EDICIÓN GORREGIDA CON ESMERO



PARÍS

CASA EDITORIAL GARNIÈR HERMANOS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6.

LÓGICA

PRÓLOGO.

Al escribir este libro, no he olvidado las observaciones que emití en *El Criterio*, sobre la necesidad de reservar para las otras partes de la Filosofía las cuestiones ideológicas y psicológicas. He procurado pués reducir á reglas breves y sencillas todo lo que se requiere para pensar bien; y me abstengo de ventilar cuestiones difíciles, que no pueden comprender los jóvenes al pisar por primera vez los umbrales de la ciencia. Cuando las examine en los demás tratados, haré notar las relaciones que puedan tener con la lógica. Convengo en que algunas de dichas reglas y las razones en que se fundan, se entienden mejor después de haber hecho estudios serios sobre la ideología y la psicología; y que en el órden analítico, estas dos ciencias preceden al arte de pensar; pero en los libros de enseñanza no se busca lo mas filosófico, sino lo mas útil para enseñar. Por este motivo se ha distin-

guido siempre entre el método de enseñanza y el de invencion.

Tocante á la exposicion de las formas dialécticas, he guardado un medio: ni les doy excesiva importancia, ni las estimo en menos de lo que merecen; omito lo superfluo, sin olvidarme de lo útil.

Como el arte de pensar no se aprende con solas las reglas, hubiera multiplicado de buena gana los ejemplos en que se viese la aplicacion de las mismas; pero me ha retraido el temor de que la obra saliese demasiado abultada, cuando mi propósito era reducirla á la menor dimension posible. Además, he creido poderme excusar de extenderme demasiado, con poner las citas de *El Criterio*, donde se hallarán las ampliaciones correspondientes.



NOCIONES PRELIMINARES.

CAPÍTULO I.

Objeto y utilidad de la lógica

1. El objeto de la lógica es enseñarnos á conocer la verdad. La verdad es la realidad. *Verum est id quod est;* es lo que es, ha dicho san Agustin. Puede ser considerada de dos modos: en las cosas, ó en el entendimiento. La verdad en la cosa es la cosa misma; la verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como esta es en sí. A la primera, la llamaremos verdad real, ú objetiva; á la segunda, formal, ó subjetiva. El sol existe, esto es una verdad real ó en la cosa: conozco que el sol existe, esto es una verdad formal, ó en el entendimiento.

Los conocimientos no valen nada si carecen de verdad. ¿De qué sirve una muchedumbre de pensamientos á los que nada corresponda? El entendimiento debe ponernos en comunicacion con los objetos; si no los conoce tales como son en sí, dicha comunicacion es nula, porque entonces el conocimiento no se refiere al objeto real, sino á una cosa diversa. (V. *El Criterio*, cap. I.)

2. La lógica natural es la disposicion que la naturaleza nos ha dado para conocer la verdad. Esta disposicion puede perfeccionarse con reglas fundadas en la razon y en la experiencia.

Hay reglas para dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad, y hay principios en que estas reglas se fundan: el conjunto de estas reglas y de estos principios constituye la lógica artificial. En cuanto prescribe las reglas es arte; en cuanto señala la razon de las reglas es ciencia. Por ejemplo: el arte prescribe las calidades de una buena definicion; la ciencia

señala la razon de lo prescrito en la regla : el arte dice cuáles son las argumentaciones legítimas; la ciencia enseña el porqué de su legitimidad.

Arte es un conjunto de reglas para hacer bien alguna cosa; y es posible formar un conjunto de reglas para llegar al conocimiento de la verdad : pues que, siendo la verdad el objeto de nuestro entendimiento, para llegar á ella debe haber un camino que la reflexion puede hacernos conocer. Trazado este camino en un conjunto de reglas, tendremos la lógica como arte.

El entendimiento no es una facultad ciega : cuando sigue un camino, sabe, ó al menos puede saber, porqué le sigue; luego es capaz de señalar la razon de las reglas que observa para llegar al conocimiento de la verdad. El conjunto de estas razones será la lógica como ciencia.

Ahora podemos definir la lógica artificial, diciendo que es el conjunto de las reglas que nos guian para conocer la verdad, y de las razones en que se fundan.

La lógica artificial puede sernos útil; pues que, si el entendimiento sirve para dirigir las demás facultades, claro es que puede dirigirse á sí propio por medio de la reflexion.

CAPÍTULO II.

Facultades del alma de cuya direccion debe cuidar la lógica.

3. Las verdades son de diferentes clases; porque siendo la verdad la cosa misma, la diferencia de las cosas implica diferencia de verdades.

La diferencia de las verdades exige diferencia de medios para alcanzarlas. Esta es una regla importantísima y fundamental. No todas las verdades se deben buscar por un mismo método. Quien discurra del mismo modo en las ciencias morales que en las matemáticas, en las de observacion que en las exactas; quien busque la verdad en la literatura y en las bellas artes por el mismo método que en las ciencias, incurrirá en gravísimos errores. Cada órden de verdades requiere un método especial que no se puede prescindir.

4. El hombre, á mas del entendimiento, tiene otras facultades que le ponen en relacion con las cosas; por lo que una buena lógica no debe limitarse al solo entendimiento; ha de extenderse á todo cuanto puede influir en que conozcamos los objetos tales como son.

Las facultades de nuestra alma de que debe ocuparse la lógica son la sensibilidad externa, la imaginacion, la sensibilidad interna ó facultad del sentimiento, y por fin la inteligencia.

5. La sensibilidad externa es la que se ejerce por los cinco sentidos, la vista, el oido, el gusto, el olfato y el tacto. Esta nos pone en comunicacion con el mundo corpóreo.

6. La imaginacion es la facultad de reproducir en nuestro interior las impresiones de los sentidos, independientemente del ejercicio de estos; y de combinarlas de varias maneras, sin necesidad de sujetarse al órden con que las hemos experimentado. Aunque no tengo delante una pirámide que he visto, reproduzco su imágen en mi interior: hé aquí un acto de la facultad imaginativa, el cual se ejerce independientemente del sentido. He visto montañas, he visto oro, mas no he visto nunca una montaña de oro; pero si quiero, puedo muy bien imaginármela, en cuyo caso reuno las dos sensaciones, oro y montaña, sin embargo de no haberlas hallado juntas en la realidad. He visto animales, y he visto locomotivas de caminos de hierro; si me imagino un monstruo viviente, del tamaño y las formas de la locomotiva, y el ruido de esta lo convierto en bramido, y el humo que de ella se exhala lo trueco en aliento inflamado que sale de la boca y narices del monstruo, con la reunion de dos sensaciones formo un ser que no existe en la realidad.

7. Difícil es el explicar con palabras lo que se entiende por sensibilidad interna; diremos sin embargo que es aquella facultad delicada que nos pone en relacion con los objetos, independientemente de la naturaleza particular de la sensacion externa, de la imaginacion y del conocimiento. Esta definicion se comprenderá mejor con ejemplos.

Hay un hombre gravemente herido; todos ven la misma herida, saben su causa, conjeturan su resultado. El sentido, la imaginacion, el conocimiento son semejantes. Se acerca al

corrillo una mujer; un grito agudísimo sale del fondo de su pecho, ¿ha visto, imaginado ni conocido algo que no viesen y conociesen los otros? No; pero ha *sentido* algo que ellos no sentian; es la madre de la víctima: hé aquí el sentimiento. En esta facultad se comprenden aquí todas las pasiones.

8. La inteligencia, tomada en su mayor generalidad, es la facultad de conocer las cosas. Estas pueden ser conocidas de una misma manera, y sin embargo ser objeto de sensaciones, imaginaciones y sentimientos muy diferentes.

9. Reunamos en un solo ejemplo el ejercicio de las cuatro facultades explicadas. Supóngase un estanque de agua á la vista de algunas personas. El agua del estanque es objeto: 1º, de la *sensibilidad externa*, esto es, de la vista; 2º. de la *imaginacion*, para uno que aparte los ojos del estanque, pero teniéndole presente en su interior; 3º. de la *sensibilidad interna*, para uno de los espectadores que recuerda haber visto anegarse en el mismo estanque una persona querida, ú otro lance ingrato ó agradable; 4º. del *entendimiento*, para el matemático que calcula la superficie del estanque, el naturalista que examina las propiedades del agua, ó el médico que se ocupa de la influencia de los vapores de la misma sobre la salud de los habitantes de la comarca.

10. El conocimiento y el juicio de la verdad está únicamente en el entendimiento. Las demás facultades le auxilian ofreciéndole objetos exteriores ó afecciones de la misma alma; pero ellas en sí mismas no conocen. La naturaleza nos las ha dado para ponernos en comunicacion con los objetos, para presentárnoslos bajo ciertas formas, y afectarnos de varias maneras; pero reservando siempre el verdadero conocimiento á la facultad superior que debe presidir á todos los actos internos y externos del hombre: el entendimiento.

11. Sin embargo, es tal y tan continua la necesidad que el entendimiento tiene de estas facultades, que si no acertamos á dirigirlas bien, caemos en muchos errores. Así, aunque el entendimiento sea la facultad que la lógica se propone principalmente dirigir, no puede desentenderse de las otras, so pena de no lograr lo que intenta.

Como estas facultades auxiliares se hallan en comunicacion inmediata con los objetos, de la cual carece el entendimiento

y para que este conozca, necesita que aquellas le presenten materiales, ó le exciten de alguna manera; resulta que estamos expuestos á frecuentes errores por las equivocadas noticias que ellas nos ofrecen. Son, por decirlo así, unos testigos, cuya falta de veracidad extravía al entendimiento; y así, antes de tratar de esta facultad principal, procuraremos fijar las reglas que deben tenerse presentes para evitar que sirvan de obstáculo en el camino de la verdad la facultades que nos han sido concedidas como un medio para conocerla

---

LIBRO I.

FACULTADES AUXILIARES.

CAPITULO I.

Reglas para dirigir bien los sentidos.

12. El objeto inmediato de los cinco sentidos es ponernos en comunicacion con el mundo corpóreo; pero no se limita á esto su utilidad, pues que, excitado nuestro espíritu por las impresiones sensibles, adquiere el conocimiento de cosas incorpóreas.

Para usar bien de los sentidos es necesario aplicar las reglas siguientes:

1ª.

13. El órgano del sentido debe estar sano.

La experiencia de cada dia nos enseña las alteraciones que las enfermedades producen en nuestra sensibilidad: á un paladar indispuesto todo le parece amargo; el que experimenta una fuerte calentura siente un calor ó un frio intolerable en un aposento muy templado.

2ª.

14. Es preciso atender á la relacion entre el órgano del sentido y los objetos; la que debe ser cual corresponde á las leyes de cada uno.

Un cuerpo cilíndrico visto por el lado, nos presenta su longitud; mirado de tal manera que la visual sea perpendicular una de sus bases, nos ofrece un círculo. Estando el agua en la misma temperatura, la encontramos fria ó caliente, segun la disposicion de nuestra mano. Un mismo objeto se nos ofrece de maneras diferentes, segun lo miramos al través de un vidrio de diversa configuracion. Una campiña nos parece tener los colores mas ó menos vivos, segun que la atmósfera está mas ó menos transparente.

3ª.

15. Cada sentido debe ceñirse á su objeto propio.

Los sentidos tienen objetos característicos: la vista los colores, el olfato los olores, y así los demás. Cuando se quiere que un sentido dé testimonio de objetos que no le pertenecen, es muy fácil caer en error.

Hemos comido varias veces un manjar que tiene el olor *A*, el color *B* y el sabor *C*; aquí juegan tres sentidos, cada cual con el objeto que le corresponde; supongamos que sentimos el olor *A*, sin ver el objeto que lo despide, y que desde luego atribuimos al cuerpo oloroso el color *B* y el sabor *C*. Claro es que seria muy fácil engañarnos, porque el testimonio de un sentido lo extendemos á tres objetos diferentes; pues que, por haber hallado unidas estas calidades en otro caso, inferimos que deben estarlo en el actual. Es evidente que el mismo olor *A* puede salir de un cuerpo que no tenga el color *B* ni el sabor *C*, sino otros muy diversos.

La vista juzga principalmente de los colores, y á su modo y con ciertas circunstancias, nos hace tambien discernir los tamaños y figuras; mas en cuanto á este último discernimiento, no siempre es juez competente, como se manifiesta en la alte-

racion con que las distancias nos presentan un mismo tamaño, en la diversidad de figura que nos ofrece un objeto, segun el punto de vista desde el cual lo miramos, y tambien en las ilusiones que sufrimos, creyendo que son de bulto figuras de sola perspectiva. A cierta distancia se nos presenta un objeto que nos parece de bulto, como, por ejemplo, una moldura, un pestillo de una puerta, ú otra cosa semejante; pero lo que en realidad hay es una superficie plana en que el pintor ha lucido la habilidad de su arte; la sombra está distribuida con tal perfeccion, el efecto de la luz en aquel lugar ha sido calculado tan exactamente, que el objeto nos parece destacarse de la superficie, y tomamos por un cuerpo real lo que solo existe en perspectiva. Los ojos, sin embargo, no nos han engañado; nos presentan lo que deben presentarnos con arreglo á las leyes de la luz y de la vision; leyes fijas y conocidas de antemano, como se manifiesta en el mismo hecho de haber el pintor calculado el efecto de su obra, contando con ellas. Luego el engaño no nos viene de los ojos, sino de haber sacado al sentido del objeto que le corresponde: la luz y los colores. ¿Cómo se podia prevenir la equivocacion? Auxiliando la vista con el tacto.

Mirada desde lejos una torre cuadrangular, se nos presentará redonda; la vista tampoco nos engaña, nos ofrece el objeto tal cual debe ofrecérnoslo; pero nosotros le exigimos que á demasiada distancia y desde un punto de vista no conveniente, distinga entre la figura redonda y la cuadrangular.

El oido en muchos casos nos indica con bastante aproximacion la distancia de un objeto; pero es siempre con sujecion á las leyes de la acústica, fijas y constantes como las de la vista. Si oimos á un ventrílocuo, nos parecerá que la voz sale de un punto mucho mas distante del que lo está en realidad ¿Nos engaña el oido? No; él dice lo que debe decirnos con arreglo á su naturaleza; pero nosotros, que ignoramos las circunstancias excepcionales del objeto que suena, ó que, aun cuando no las ignoremos, no estamos acostumbrados á las mismas, experimentaremos una ilusion completa, atribuyendo á engaño del sentido lo que solo dimana de nuestra precipitacion en juzgar.

4ª.

16. Los sentidos deben auxiliarse unos á otros, y su testimonio acorde es tanto mas fidedigno, cuanto es mayor el número de los que empleamos para un mismo objeto.

El manjar que tenia el olor *A*, el color *B*, y el sabor *C*, ha desaparecido de la mesa, y se trae otro que despide el mismo olor : el testimonio del olfato no basta para cerciorarnos de la identidad. Pero en auxilio del olfato vienen los ojos, no solo hay el mismo olor, sino tambien el mismo color. En vez de un testigo tenemos dos, y por consiguiente se aumenta la probabilidad de que el manjar sea el mismo. Si á este testimonio se añade el del sabor, en vez de dos testigos hay tres, y en tal caso podremos asegurar la identidad del objeto.

5ª.

17. No vale el testimonio de los sentidos cuando los hallamos en contradiccion entre sí; el fallo debe inclinarse hácia aquel que juzga de su objeto mas propio y con menos perturbacion en el medio.

Un palo recto metido oblicuamente dentro del agua nos parece curvo; la mano continúa encontrándolo recto; el juicio debe ser favorable á la mano, porque se aplica inmediatamente al objeto; y no se debe creer al ojo que ve al través de un medio no acostumbrado, cual es el agua.

6ª.

18. No debe admitirse el testimonio de los sentidos cuando está en contradiccion con las leyes de la naturaleza.

Una persona sola en un lugar ve que los cuerpos se levantan en alto, sin que haya ninguna causa que pueda producir aquel fenómeno : debe creer que todo ha sido efecto de su imaginacion ó de un desvanecimiento momentáneo.

Aquí tratamos únicamente del órden natural, y prescindimos de los sucesos milagrosos.

7ª.

19. No debe admitirse el testimonio de nuestros sentidos cuando está en contradiccion con el de los demás hombres.

Estando varias personas reunidas en un mismo aposento, una de ellas ve un espectro que atraviesa la habitacion; si los demás no han visto nada, la aparicion será puramente fantástica; en la realidad solo habrá un producto de la imaginacion.

8ª.

20. Debe sospecharse del testimonio de los sentidos cuando se opone al curso regular de las cosas.

A cierta distancia vemos una persona que nos parece llevar el hábito de religioso, por ejemplo de san Francisco; como estamos en 1847 y no los hay en España, es muy probable que los ojos nos engañan; en 1833 el testimonio de la vista habria sido menos equívoco.

En un país donde reina la paz, oimos durante largo rato un ruido muy semejante al de un fuego de cañon bien sostenido; debemos creer que el oido nos engaña y que hay otra causa cualquiera en que por de pronto no acertamos; en tiempo de guerra el testimonio del oido seria de mayor autoridad.

9ª.

21. El testimonio de los sentidos debe limitarse á las relaciones de los objetos con nuestra sensibilidad, sin extenderse á la íntima naturaleza de las cosas.

Un hombre rudo ve un papel blanco; en seguida se interpone un prisma que descompone la luz; el papel queda cubierto de lindos colores. El rudo dice: « Esto no es la luz; han teñido el papel con algun ingrediente; este vidrio no puede producir semejante variacion. » El rudo se engaña, ¿y porqué? porque, en vez de limitarse al objeto de la vista, quiere juzgar de la íntima naturaleza de las cosas; por la simple vision pretende conocer bastante la naturaleza de la luz, para decir que es imposible que, pasando por el prisma, produzca el fenómeno que le sorprende.

Otro ve el humo que sube hácia arriba, y cree que este cuerpo no gravita hácia la tierra, que no pesa nada; se engaña, porque extiende el testimonio de la vista á la naturaleza de la cosa. La vista no le engaña al manifestarle el humo subiendo; la equivocacion está en querer inferir de la simple subida la falta de gravedad.

Un cuerpo nos produce la sensacion de olor: no nos engañamos en cuanto á la relacion del órgano con el objeto; pero si queremos determinar el modo con que el órgano es afectado y el medio con que se le trasmite la impresion, el olfato no dice nada sobre estas cosas.

En general, el testimonio de los sentidos es insuficiente para conocer la íntima naturaleza de los objetos corpóreos. La sensibilidad se nos ha dado para percibir los fenómenos, para proporcionarnos noticias: la determinacion de las leyes á que el mundo está sometido, y el conocimiento de la esencia de los objetos, pertenece á otra facultad, al entendimiento.

10ª.

22. Los sentidos deben emplearse sin ninguna prevencion. La experiencia enseña que los sentidos nos presentan los objetos diferentes, segun que nuestro ánimo está prevenido de diferente manera. En una noche oscura una persona medrosa convertirá fácilmente en vestiglo amenazador un árbol cuyas ramas se agitan con el viento; hay dos mas largas que las otras, y en medio de ellas se levanta un bulto que no es mas que una porcion del tronco, ó una rama mas gruesa y mas corta que las demas. ¿Quién puede dudar de que el bulto es la cabeza y los ramos los brazos? El hombre lo está viendo, no puede dudar de lo que tiene delante de sus ojos; pero lo que realmente hay es el miedo en su cuerpo; el terrible fantasma es la cosa mas inocente del mundo. Si se le acercan al medroso otros que lo sean tanto como él, verán lo mismo que él, por estar prevenidos con el miedo del primer espectador. La terrible aparicion quedará fuera de duda, si no acude algun hombre sereno que vaya á devolver al fantasma su naturaleza de árbol.

Al ponerse el sol en medio de caprichosos celajes, á veces la imaginacion se recrea en trocar las nubes en extravagantes figuras: ora es un castillo rodeado de lindas almenas, en cuyo centro descuella una torre colosal; ora un gigante montado en un caballo mas grande que el de Troya; ora un mar de fuego cubierto de soberbias naves y bellísimas falúas. Al principio cuesta algun trabajo el coordinar las varias partes, pero después de un rato en que la vista trabaja de acuerdo con la imaginacion, poco falta si las ilusiones no se convierten en realidades; ya nos parece que no imaginamos, sino que vemos.

Las opiniones, los deseos, la autoridad influyen muchísimo sobre nuestros sentidos. Varias veces he pensado que no seri tan unánime el fallo favorable á una orquesta, si no se supiese de antemano que la música es muy buena, ó desde un principio no lo dijesen los inteligentes ó los tenidos por tales. Al concluir todos están encantados; y aunque no pocos representan una verdadera comedia manifestando lo que no sienten, tambien hay otros que con la mejor buena fe del mundo creen haber percibido la melodía, siquiera tengan un tímpano mas duro que el parche de un tambor.

Un hombre irritado habrá visto con toda claridad una sonrisa insultante en los labios de su enemigo, cuando este no se acordaba siquiera del que se cree ofendido, y si bien comprimia los labios era para no hacer un solemne bostezo, faltando á las leyes de buena sociedad. Demóstenes huyendo en el campo de batalla creia buenamente que le agarraban de la clámide, cuando en realidad no habia otra cosa que los arbustos en que el fugitivo se enzarzaba.

11ª.

23. Para perfeccionar los sentidos es necesario educarlos con mucho ejercicio, y bien dirigido.

Todos los hombres han menester de esta educacion, aun los objetos mas comunes: en lo mas necesario la naturaleza nos la proporciona á medida que nuestra organizacion se desarrolla y for abece Es probable que, cuando comenzamos á ver, no vemos bien; y lo mismo debe de suceder en los otros sentidos Con la experiencia se van rectificando los errores;

y cuando el hombre es capaz de reflexionar sobre ellos, la naturaleza le tiene ya educado de la manera conveniente para que no los padezca.

La perfectibilidad de los sentidos se extiende en una escala indefinida, como lo manifiesta la delicadeza á que pueden llegar en los ciegos el oido y el tacto. Los que se ocupan en una clase de objetos obtienen con el ejercicio una prontitud y perfeccion de sentido que asombra á los no ejercitados. ¿Cuántas pequeñas diferencias no percibe un músico, que se escapan del todo á otros, aun cuando tengan por naturaleza el oido tan fino como él? ¿Cuántos pormenores, no solo artísticos sino tambien puramente visuales, no se ofrecen á un pintor ejercitado que sin embargo se ocultan del todo á otros que tienen la vista mejor, pero que no se han ocupado de pintura? El paladar, el olfato, el tacto se perfeccionan tambien con el ejercicio: quien está acostumbrado á delicados manjares nota con mucha mas facilidad las pequeñas diferencias del condimento. El que ha respirado muchos aromas los distingue con rapidez y exactitud. Un cambio de ropa interior, imperceptible para una persona grosera, será tal vez insoportable á quien las haya usado siempre muy finas. (V. *El Criterio*, cap. v.)

CAPÍTULO II.

La imaginacion.

24. La imaginacion tiene dos funciones: 1ª. reproducir en lo interior las sensaciones recibidas; 2ª. combinarlas de varias maneras. Lo primero constituye la memoria imaginativa, lo segundo la inventiva de la imaginacion.

SECCION I.

Memoria imaginativa.

25. La perfeccion de la memoria imaginativa consiste en que las sensaciones pasadas se nos representen pronta y fielmente. Aquí la belleza no entra para nada; la imaginacion en este

caso debe retratar, y la perfeccion del retratrista está en copiar cxactamente el original.

26. La memoria imaginativa es perfectible como todas las facultades humanas; su mejor auxiliar es el órden.

Esta regla se funda en un principio ideológico, á saber, que las impresiones se reproducen en nuestro espiritu segun el modo con que las hemos recibido, ó segun el arte con que las hemos coordinado, por medio de la reflexion.

Visitamos un gran establecimiento fabril: en uno de sus departamentos se reparan las primeras materias; en otro se elaboran los varios objetos; en otro se les da la última mano; en otro por fin se los dispone en bultos ó cajones para hacer las remesas, ó se los distribuye del modo conveniente para que pueda examinarlos el comprador. Si la visita se hace con desórden, pasando de una á otra pieza, recorriendo ahora una parte de los almacenes, admirando luego la construccion ingeniosa de una máquina, y continuando de este modo sin ninguna regla, se verán muchas cosas; quizás se las examinará muy bien aisladamente, pero será difícil recordarlas; por el contrario, si se ha procedido con método, formándose primero una idea general del edificio, de sus partes principales y de los objetos á que se destinan, fijándose luego en las divisiones y subdivisiones de cada departamento, siguiendo el órden de la fabricacion, comenzando por las primeras materias y acabando por los estantes del despacho, se ligará todo fuertemente en la memoria; el recuerdo de un objeto excitará el de otro, y con poco trabajo se podrá dar cuenta de todo lo que se ha visto, aunque haya trascurrido mucho tiempo.

27. Es necesario acostumbrarse á ordenar las cosas en la memoria como en un libro de registro; de esta suerte se simplifica lo mas complicado, y se retiene sin dificultad lo que de otro modo se olvidaria fácilmente. No todos disponen del tiempo y paciencia que son menester para aprender la mnemónica, cuya utilidad para el comun de los hombres es harto problemática; pero todos pueden emplear esos medios de órden que no exigen ningun estudio científico y que se adquieren fácilmente con un poco de cuidado y reflexion.

28. Para recordar con facilidad y exactitud, conviene ligar los objetos en la memoria con alguna relacion: esta puede ser

de espacio ó lugar, de tiempo, de causalidad, de semejanza, segun las cosas que se quieren retener.

Relacion de espacio ó lugar.

29. La experiencia nos enseña que, al acordarnos de un lugar, nos acordamos de las cosas contenidas en él. Así es indudable que, si nos proponemos recordar varios objetos, lo conseguiremos mas fácilmente y mejor, si los ligamos con la relacion de un mismo lugar; lo cual se logrará tomando uno ó mas puntos salientes, á los cuales podamos referirnos. La topografía de un país se nos conservará en la memoria mas fácilmente y con mas exactitud, si tomamos alguna cordillera de montañas, la corriente de un rio, un pico elevado ú otra particularidad cualquiera á la que refiramos todo lo demás.

Relacion de tiempo.

30. En el tiempo se ordenan los sucesos tomando uno muy notable que sea como un eslabon mayor que los otros en la cadena de los acontecimientos. En esto se funda la utilísima costumbre de dividir la historia en grandes épocas, refiriéndose á la fundacion ó ruina de un imperio, ó á otro suceso muy grande por su naturaleza ó resultados.

El curso ordinario de la vida tambien podemos distribuirlo en épocas notables por algun acontecimiento público ó privado, ajeno ó propio, que por sus circunstancias especiales deje en nuestro espíritu una huella difícil de borrar, como el principio ó el fin de una guerra, una peste, el entronizamiento ó la muerte de un monarca, el fallecimiento de una persona querida, un viaje, un cambio de fortuna ó de posicion social, una nueva situacion de la familia, y otras cosas semejantes.

31. Es evidente que, si las dos relaciones de espacio y tiempo se unen, grabarán mas fuertemente el hecho en la memoria; claro es que recordaremos con mas facilidad una serie de acontecimientos que se liguen no solo con un lugar muy señalado, sino tambien con una época muy notable

Relacion de causa y efecto

32 Sobre la relacion de causa y de efecto basta tener presente que no debe ser facticia, sino fundada en la misma naturaleza de las cosas; de lo contrario es fácil olvidarse, porque fácilmente se olvida lo que es mero producto de la imaginacion sin fundamento en la realidad.

33. En cuanto sea posible, conviene apoyarse en la realidad de las cosas: las ficciones, por ingeniosas que sean, no sirven tanto como los hechos.

Suele decirse que los mentirosos, si no han de contradecirse, deben tener mucha memoria; y en efecto es así, como lo manifiestan las continuas contradicciones en que incurren. Un viajero que en realidad ha tenido una aventura, por ejemplo, un gran temporal, un asalto de ladrones, un vuelco de carruaje, un vado peligroso, la vista de una costumbre singular ó de un fenómeno raro de la naturaleza, contará siempre la misma cosa del mismo modo, con idénticas circunstancias de tiempo, de lugar, y de cuanto concierne al suceso; pero un mentiroso que para darse importancia ó por el simple prurito de referir cosas extrañas, cuenta como real una aventura fingida, cambiará fácilmente algunas circunstancias, lo cual pondrá de manifiesto su falta de veracidad. Para no contradecirse nunca, no hay medio mas seguro que referir sencillamente los hechos tales como han sucedido, sin añadirles ni quitarles nada. Así es que el reo que dice la verdad dice siempre lo mismo; el que miente incurre en frecuentes contradicciones: en lo cual se funda el arte del juez para descubrir la verdad en medio de las imposturas con que la encubren las mañas del crímen, ó quizá la timidez de la inocencia.

Relacion de semejanza

34. El recuerdo que nace de la semejanza es de los mas naturales. Con respecto á él observaré lo mismo que en el anterior. La semejanza debe ser verdadera, y no simple producto de nuestro ingenio. Un entendimiento agudo descubre semejanzas entre las cosas mas diferentes; pero como no se fundan

en la realidad, pronto falla el recuerdo de lo que en ellas estriba, á no ser que la singularidad de la ocurrencia sea tal, que por sí sola se grabe profundamente en el ánimo, á causa de su extrañeza ó de su gracia.

35. A veces la imaginacion nos presenta como sucedidas en realidad cosas que solo han existido en nuestra cabeza. Los calenturientos toman frecuentemente por sucesos positivos o que acaban de soñar.

Para evitar las ilusiones de la imaginacion, recúerdense las reglas siguientes:

1ª.

36. El testimonio de la imaginacion es poco seguro en un enfermo.

La experiencia de cada dia nos lo enseña, no solo en los casos de una fiebre intensa que produzca un verdadero delirio, sino tambien en las personas muy debilitadas por falta de alimento ó de sueño, ó por otras causas.

2ª.

37. El testimonio de la imaginacion, para ser fidedigno, debe ser claro y constante.

Las ilusiones fantásticas suelen ser oscuras y confusas, mezcladas con mil cosas inconexas, y además varían con mucha facilidad, no resistiendo por lo comun á un cambio de lugar ó tiempo.

3ª.

38. La imaginacion no merece fe, cuando está en oposicion con las leyes de la naturaleza.

Estas leyes son constantes, no se alteran sino por milagro; y la imaginacion del hombre está sujeta á la influencia de muchas causas que la pueden trastornar. Así, pues, la prudencia aconseja que, en caso de duda, mas bien creamos que hay trastorno en la imaginacion que mudanza en las leyes de la naturaloza.

4ª.

39. Es preciso desconfiar del testimonio de la imaginacion, cuando se opone al curso regular de las cosas.

En confirmacion de esta regla pueden aducirse las mismas observaciones que se hicieron con respecto á los sentidos.

5ª.

40. El testimonio de la imaginacion no merece crédito, cuando se opone al de los demás hombres.

Por lo comun, mas fácil es que se engañe uno solo que muchos; y si estos son la generalidad de los hombres, debe tenerse por cierto que el engañado es el individuo que discuerda.

6ª.

41. Para juzgar con acierto del testimonio de la imaginacion, debemos consultar, en caso de duda, la razon, los sentidos, las leyes de la naturaleza, el curso regular de las cosas, el testimonio de los demás hombres, empleando estos medios con arreglo á las circunstancias del objeto que la imaginacion nos representa.

SECCION II.

Inventiva de la imaginacion.

42. La inventiva de la imaginacion consiste en la facultad de combinar varias impresiones sensibles, independientemente del modo con que las hemos recibido.

La regla fundamental para dirigir bien la facultad inventiva es la siguiente:

43. La combinacion debe ser la que corresponde al fin á que se destina el producto de la imaginacion.

El fin principal de las artes útiles es la utilidad; el de las bellas, es la belleza: á estos fines debe subordinarse la inventiva de la imaginacion. Es bueno reunir las dos cosas cuando sea posible; pero nunca debe perderse de vista el fin respectivo.

En un edificio para habitacion, la belleza debe subordinarse a la utilidad, comprendiendo en esta palabra la comodidad y cuanto se puede encerrar en la palabra *útil*, tratándose de habitaciones. En un edificio destinado á museo de pinturas, la utilidad debe subordinarse á este objeto, construyéndole del modo mas adaptado á que los cuadros produzcan debidamente su efecto artístico.

44. La inventiva de la imaginacion puede ser dirigida por dos principios, la ciencia ó el gusto. Entiendo aquí por ciencia el conocimiento de las leyes de la naturaleza; y por gusto, aquella impresion indefinible que nos hace los objetos agradables ó ingratos. La construccion de una galería será dirigida por la ciencia, si el arquitecto atiende tan solo á las leyes de grovedad y equilibrio, para dar á su ebra la conveniente solidez, y lo será por el gusto, si el arquitecto solo considera el efecto que producirá á la vista.

45. Claro es que en ningun caso debemos ponernos en contradiccion con las leyes de la naturaleza, sacrificando los principios de la ciencia á las inspiraciones del gusto. Un palacio podria ser muy vistoso y esbelto, pero de nada serviria la graciosa morada si amenazase desplomarse sobre la cabeza de sus habitantes.

46. En toda obra es necesario distinguir entre la parte de ciencia y la de gusto. En lo primero, es preciso atenerse estrictamente á las leyes de la naturaleza; en lo segundo se debe atender á las inspiraciones de la sensibilidad, templadas empero y dirigidas por los consejos de una sana razon; para aquello sirven la geometría, la mecánica, y todas las ciencias naturales; para esto aprovecha el estudio de los buenos modelos y el ejercicio de cuanto puede dar cultura y delicadeza á la fantasía y al corazon.

47. La preferencia por lo científico ó lo bello debe resolverse atendiendo á la profesion de cada uno. El ingeniero ha de cuidar principalmente de la ciencia; el pintor de la belleza.

Una obra construida con arreglo á los verdaderos principios científicos, ya tiene su belleza natural, que, por sencilla, no deja de ser muy agradable. La simple observancia de los preceptos científicos asegura á las construcciones dos calidades que por sí solas hermosean: unidad de plan y regularidad en las

partes. Esto por sí solo ya es bello, como lo es una figura geométrica regular perfectamente delineada.

48. La belleza bien entendida no está en contradiccion con las reglas científicas. Jamás será bella una estatua de mármol construida de tal modo que segun las reglas de la mecánica no pueda sostenerse en pié, ó en otra actitud que le haya querido dar el escultor. En el lienzo no se caen las figuras aun cuando el pintor las coloque en contradiccion con las leyes de la mecánica; mas por esto no deja de notarse la deformidad, y el artista paga con la pérdida de su reputacion el menosprecio de las leyes de la naturaleza.

49. El arte no siempre anda por camino trillado: á veces se levanta en alas de la fantasía y divaga por nuevos mundos. Entonces el artista prescinde de las reglas mecánicas; pero esta libertad la adquiere cuando se ocupa de objetos no sometidos á las condiciones del universo corpóreo. ¿Quién exigiria á un pintor el que representase una aparicion sublime con sujecion á las leyes de la mecánica? En tales casos, todo se hace vaporoso, aéreo, fantástico; los cuerpos se espiritualizan, por decirlo así; la grosería de la materia desaparece al impulso de las ideas y del sentimiento.

En todas las materias, pero muy especialmente en las relativas á la imaginacion, debe observarse la regla siguiente:

50. Nadie debe escoger una profesion para la cual no tiene disposiciones naturales.

La experiencia enseña que hay hombres muy á propósito para las construcciones mecánicas, así como hay otros incapaces de comprenderlas. Los extremos tanto en capacidad como en incapacidad son raros; muy raros son los que cuentan como Mangiamele; pero tambien son muy pocos los que no son capaces de aprender los rudimentos de la aritmética. Entre los extremos hay una inmensa escala, en la cual los ingenios se hallan distribuidos; no es posible medir los grados de ella con exactitud geométrica; pero una prudente observacion puede hacer notar en los casos respectivos, si hay ó no disposiciones felices, ó cuando menos regulares, para la profesion que se trata de escoger. (V. *El Criterio*, cap. I, § 3, y cap. III.)

CAPÍTULO III.

LA SENSIBILIDAD INTERNA Ó FACULTAD DEL SENTIMIENTO.

51. La facultad del sentimiento debe ser mirada como una especie de resorte para mover el alma. El hombre sin sentimientos perderia mucho de su actividad, y en algunos casos no tendria ninguna. La voluntad puramente intelectual es fria como la razon que la dirige.

52. El sentimiento, no obstante su utilidad como causa impulsiva, es un criterio muy equívoco: una cosa no es buena ó mala porque nos agrade ó nos desagrade, ni existe ó deja de exitir porque sea conforme ó contraria á nuestros deseos; nos agradan muchas cosas malas, y nos desagradan muchas buenas; ora acontece lo que deseamos, ora sucede lo contrario. Quien toma sus gustos por norma de sus actos, se hace inconstante y corrompido; quien juzga del ser ó no ser de las cosas por sus propios deseos, se engaña torpemente, formándose mil ilusiones que el tiempo disipa.

Para dirigir bien el sentimiento, recuérdense las reglas siguientes:

1ª.

53. Un sentimiento favorable ó contrario á un suceso, nada prueba ni en favor ni en contra de la existencia del mismo.

Los que se olvidan de esta regla y juzgan de la realidad de las cosas por sus deseos, esperanzas ó temores, se lisonjean con la idea de acontecimientos favorables, ó se atormentan con la imaginacion de la desgracia; no son capaces de formar concepto exacto de lo sucedido, ni de prever lo venidero.

2ª.

54. Un sentimiento favorable ó contrario á un acto, nada prueba en favor ni en contra de la moralidad del mismo.

El vengativo experimenta un fuerte sentimiento que le excita á matar á su enemigo; si juzgásemos del acto por el sentimiento, justificaríamos el asesinato.

El codicioso tiene un fuerte sentimiento que le aparta de devolver la riqueza mal adquirida; si juzgásemos por el sentimiento, condenaríamos la justicia. La vida entera del hombre virtuoso es una lucha con sus pasiones.

3ª.

55. El sentimiento tomado como un simple hecho natural, puede ser á veces un indicio muy probable, y poco menos que seguro, de la existencia de otro hecho.

El daño ó el peligro de una persona ofrecido á la vista de algunas mujeres revelaria cuál es entre ellas la verdadera madre: nadie pone en duda la sabiduría del famoso juicio de Salomon.

4ª.

56. El sentimiento sirve para decidir del mérito de una obra en las bellas letras y en las artes, cuando se trata de objetos que se refieren á él.

La ternura, la delicadeza y en muchos casos la belleza y la sublimidad, no tienen otro juez que el sentimiento; en tales materias, desventurado el crítico que, abundando en discurso, es incapaz de sentir.

5ª.

57. En todos los actos de la vida, el sentimiento debe ser regido por la moral.

Este es el único medio seguro para evitar que el corazon nos pierda. El sentimentalismo, abandonado á sí propio, es un manantial perenne de extravagancia y de corrupcion.

6ª.

58. Aun en los objetos que pertenecen de una manera especial á la jurisdiccion del sentimiento, es indispensable oir el dictámen de la razon y de la sana moral.

Un acto puede ser bello sentimentalmente; y sin embargo ser profundamente inmoral. ¿ Quién negará que en la novela y en el teatro de nuestros dias, abundan los rasgos y pasajes tan

propios para el hechizo del corazon como fatales á su inocencia? La belleza de las pasiones no es siempre la belleza absoluta. El sentimiento nos presenta las cosas relativamente á nuestra disposicion particular; mas para juzgarlas del modo debido, es necesario considerarlas como son en sí, ya en su naturaleza absoluta, ya en el conjunto de sus relaciones con los demás seres.

7ª.

59. Para obrar con actividad, es conveniente avivar el sentimiento favorable á lo que se trata de ejecutar.

Todos sabemos por experiencia que al estar agitados por una pasion, procedemos con mas actividad y energía, y que nuestras fuerras toman un grande incremento.

8ª

60. Cuando queremos evitar un acto, debemos ahogar los sentimientos que le son favorables.

Proponerse evitar un acto, y sin embargo conservar y fomentar en nuestro pecho una inclinacion que nos impele á él, equivale á dejar la fuerza en la máquina y querer que no se mueva. Suele decirse de ciertas pasiones que no tienen mas remedio que la fuga; esta máxima puede extenderse á todos los sentimientos, cuyas consecuencias debamos evitar. El hombre es tan débil, que para triunfar de sí mismo, necesita muy particularmente del recurso de los débiles, la habilidad: el gran secreto de esta consiste en guardarse de sí propio, en evitar el encontrarse consigo mismo, cara á cara.

9ª.

61. El auxilio del sentimiento es de mucha utilidad hasta en los trabajos puramente intelectuales.

El estudio hecho con entusiasmo es mas intenso y mas sostenido. El fuego suave pero vivo, que arde en el corazon, multiplica las fuerzas del entendimiento, le da mas lucidez, y fecundizándole con su calor, hace brotar en él aquellas inspiraciones sublimes que cambian la faz de las ciencias. No hay

hombre de genio sin este sentimiento exquisito, que pertenece de una manera especial á la esfera de la razon: todos los grandes pensadores tienen momentos de elocuencia.

10ª.

62. El sentimiento, como todas las demás facultades del alma, es susceptible de educacion.

La experiencia atestigua cuán diferente es el corazon de los hombres, segun el modo con que lo han formado los padres, los maestros, y las varias circunstancias de la vida: además, tambien notamos á cada paso que las personas que han ejercitado mucho los sentimientos con la lectura de libros á propósito, ó con el estudio de objetos artísticos, adquieren una delicadeza de que carecen los demás.

11ª.

63. La extremada delicadeza de sentimiento no es sinónimo de su perfeccion, y mucho menos de su moralidad.

Personas hay excesivamente sensibles y profundamente corrompidas. El quejido de un doliente será un tormento insoportable para una señora, que dejará perecer de miseria á sus infelices vecinos. Otra señora menos sensible derramará bienes y consuelos sobre cuantos infortunados llaman á su puerta. ¡Cuántas hay que lloran tiernamente por la enfermedad de un perrito, y miran sin compasion la desgracia de un hombre! Tal vez se encontrarian personas sensibles que formasen parte de la sociedad cuyo objeto es evitar el mal tratamiento de los animales, y que con la mayor serenidad del mundo dejarán perecer de miseria á sus colonos para engordar perros y caballos.

Se dirá tal vez que en estos casos no hay delicadeza de sentimiento, sino afectacion; mas esto no es exacto. El sentimiento es verdadero, pero está extraviado; porque cuando llega á un excesivo refinamiento, se convierte en un refinado egoismo.

12ª.

64. Todo sentimiento que se limita á una complacencia in

dividual y que no nos impulsa á un acto noble a los ojos de la razon, es un instinto ciego, egoista, de que debemos guardarnos. (V. *El Criterio,* cap. XIX XXII.)

LIBRO II.

FACULTAD PRINCIPAL : EL ENTENDIMIENTO.

CAPÍTULO I.

EL ENTENDIMIENTO EN GENERAL

SECCION I.

Objeto del entendimiento.

65. El entendimiento es la facultad de conocer. Su objeto no tiene límites, no se circunscribe á las impresiones de los cuerpos como el sentido, ni á las representaciones internas de ellos como la imaginacion, ni á determinadas relaciones de los objetos como el sentimiento; se extiende á todo lo que puede ser conocido, y por consiguiente á todo lo que existe ó puede existir.

66. A mas de la materia conocida, debe atenderse á la forma del conocimiento, ó en otros términos, al modo con que el entendimiento conocedor se refiere á la cosa conocida : esto da orígen á la clasificacion de los actos intelectuales y á las varias reglas de que son susceptibles. Comenzaremos por la condicion mas universal é indispensable en todos los trabajos intelectuales.

SECCION II.

La atencion.

67. La atencion es la aplicacion de la mente á un objeto.

68. El primer medio para pensar bien es atender bien; sin esta condicion es imposible adelantar en ningun estudio, porque sin atender no se ejerce debidamente ningun acto del entendimiento.

69. La atencion debe ser firme, pero suave; es necesario evitar el distraerse y el ensimismarse. Conviene trabajar por adquirir la flexibilidad suficiente para pasar de unos objetos á otros, segun lo exija el curso de las cosas. Los excesivamente delicados en este punto no pueden ser interrumpidos sin desconcertarse. Ningun trabajo, por serio y profundo que sea, debe hacernos olvidar de que somos hombres, y de que vivimos en medio de otros hombres.

70. El secreto para alcanzar una atencion firme sin dureza, y flexible sin flojedad, consiste en estudiar con método, en ocuparse de los negocios con buen órden, y cumplir sus obligaciones con ánimo tranquilo y reposado.

71. La falta de método es por sí sola una serie de distracciones; el desórden en la conduccion de los negocios es un manantial continuo de desconcierto, pues llamando la atencion hácia muchos lados á un mismo tiempo, la debilita. Las pasiones desordenadas turbin el corazon é imposibilitan al entendimiento para fijarse en objetos diferentes de los que á ellas halagan.

72. Todas las reglas de la atencion pueden reducirse á lo siguiente: amor de la verdad; método en el estudio; órden en todas las ocupaciones; conciencia pura y tranquila. (*El Criterio*, cap. II.)

SECCION III.

Division de los actos del entendimiento.

73. Los actos del entendimiento son tres: percepcion, juicio y raciocinio.

74. La percepcion es el acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella. Si pienso en un color, sin afirmar que sea débil ó subido, feo ó hermoso, limitándome simplemente á pensar en el color, tendré una percepcion.

75. El juicio es el acto con que afirmamos ó negamos una cosa de otra.

Si no me limito á pensar en el color, sino que afirmo interiormente que es claro ú oscuro, agradable ó ingrato, etc., etc., habré formado un juicio.

76. El raciocinio es el acto con que inferimos una cosa de otra. Si, pensando en el mismo color y examinando sus calidades, infiero de estas los ingredientes que han formado la materia colorante, y el modo con que se los ha combinado, haré un raciocinio.

CAPÍTULO II.

LA PERCEPCION.

SECCION I

Definicion y division de la percepcion y de las ideas.

77. Los objetos, para ser percibidos, deben estar representados en nuestro interior. A esta representacion la llamamos idea. El acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella, se denomina percepcion.

78. Conviene no confundir las representaciones del entendimiento con las de la imaginacion: estas son una reproduccion interior de las sensaciones; aquellas son de un órden superior, y forman el objeto de las operaciones intelectuales. Si recuerdo un círculo que he visto en un encerado, limitándome á reproducir en mi interior lo que antes veia con mis ojos, aquella representacion interna pertenece á la imaginacion; pero si el círculo se me ofrece como una figura geométrica, cuyas propiedades considero, la representacion es intelectual. Para comprender la diferencia de estas dos ideas, adviértase que la simple representacion del círculo la tiene el rudo como el geómetra, y que no carecen de ella los mismos brutos. Estos recuerdan tambien las figuras que han visto; como el perro la de su amo, el pájaro la del lugar de su nido; y así todos los demás, conforme á sus instintos particulares.

79. La idea considerada bajo diferentes aspectos, se divide en varias clases.

80. Idea clara es la que representa con lucidez el objeto; y oscura la que carece de esta calidad.

81. Idea distinta es la que lleva su claridad hasta hacernos discernir las varias propiedades de la cosa; siendo confusa la que no llega á este punto.

82. Si la idea nos ofrece todas las propiedades de la cosa, se apellida completa; en el caso contrario, es incompleta.

83. La idea es exacta, cuando las propiedades de la cosa nos las ofrece todas y con entera precision de cuanto no pertenece á la cosa; y es inexacta, cuando le falta alguna de estas calidades.

84. Se puede notar que los caractéres de distinta, completa y exacta no son otra cosa que grados de claridad; porque es evidente que á medida que sea mayor la claridad con que se nos represente un objeto, veremos en él mayor número de propiedades, con mas distincion entre ellas, y con mas separacion de todo lo que no le pertenezca.

85. Idea simple es la que no se puede descomponer en otras. Así entre las imaginativas, lo serán las de color, olor, etc., etc., y entre las intelectuales, la de ser: pues á quien no las tenga, no es posible explicárselas con palabras. Idea compuesta es la que se forma de varias simples, y se conoce en que se la puede explicar con palabras. Tal es la de triángulo, que se compone de las ideas de tres rectas unidas y que cierran una superficie; hombre, que consta de las de espíritu, cuerpo, y union.

86. Idea abstracta es la que representa la propiedad sin inherencia al sujeto; como sabiduría, virtud, hermosura. La concreta es la que la representa inherente al sujeto; como sabio, virtuoso, hermoso.

87. Idea universal es la que conviene á muchos sujetos; como hombre, que pertenece á todos los hombres: idea individual es la que conviene á un individuo.

88. Las ideas universales tienen tambien el nombre de especies y generos.

89. Especie, ó idea específica, es la que conviene á muchos individuos; como caballo, que conviene á todos los individuos de esta especie.

90. Género, ó idea genérica, es la que abraza muchas especies; como animal, que abraza las de caballo, leon, y todas

las demás. El género se divide en supremo, ínfimo, y subalterno. El supremo es el que no está contenido en otro ; como ser, que es la idea mas universal. Ínfimo es el que no contiene á otros como metal. Subalterno es el que está contenido en los superiores, y á su vez contiene á otros ; como cuerpo. Claro es que, segun sean las diferentes clasificaciones de las ideas, lo serán tambien las de los géneros. Así, suponiendo que la idea de reptil nos represente una clasificacion de animales, bajo la que solo pongamos las diversas especies de reptiles, el género de reptil será ínfimo; pero si admitimos una clasificacion de serpientes en varias especies, la misma idea de reptil será un género subalterno.

91. La clasificacion de un género en varias especies no se puede hacer sin fundarla en algo. Esto se llama diferencia. El género de animal comprende al hombre y al bruto : el fundamento de esta clasificacion es el que el hombre es racional, y el bruto irracional. El género, animal, junto con la diferencia, racional, constituye la especie de hombre : el mismo género, con la diferencia, irracional, constituye la especie de bruto. Así diremos que la diferencia es la idea característica que restringe la genérica á un menor número de individuos.

92. La idea individual se llama singular, cuando conviene á un individuo determinado, como Sócrates; y particular, cuando conviene á un individuo indeterminado, como algun filósofo.

93. Idea colectiva es la que expresa un conjunto de individuos, unidos con algun vínculo; como sociedad, nacion, ejército, academia.

94. Idea absoluta es la que no excita por necesidad otra idea como ser. Idea relativa es la que excita por necesidad otra idea como efecto, la de causa; padre, la de hijo; igual, la de otro igual; mayor, la de menor.

95. Idea esencial es la que es necesaria para el concepto de la cosa; la accidental, ó modal, es la que no implica esta necesidad. Un hombre, sin alma racional, no es hombre; así pues la idea de racionalidad es esencial al hombre. Pero un hombre puede ser sabio ó ignorante, virtuoso ó vicioso, hermoso ó feo, sin dejar de ser hombre; por consiguiente estas ideas serán accidentales ó modales en el concepto del hombre.

SECCION II.

Reglas para percibir bien.

96. La percepcion puede ser de objetos reales ó posibles. Cuando se trata de objetos reales, la perfeccion de la percepcion consiste en percibirlos tales como son en sí. En cuanto á los objetos posibles, la perfeccion se cifra en percibirlos tales como deben ser, segun la materia de que se ocupa el pensador, y las condiciones á que se la sujeta. Esto se entenderá mejor con ejemplos.

97. ¿Se trata de un círculo real, por ejemplo, la rueda de una máquina? La percepcion será perfecta si se conoce con exactitud la forma circular de la rueda tal como es, hasta con las imperfecciones de su construccion. Si el círculo de la rueda no fuese perfecto, el percibirle como tal seria una imperfeccion de la percepcion. Si hablamos de un círculo posible, entonces la perfeccion de la percepcion consiste en hacer entrar en la idea de círculo todo lo necesario para la esencia del mismo.

98. De estas consideraciones se infiere que el conocimiento de la realidad es tanto mas perfecto cuanto mas se aproxima á ella; y el de las cosas en el órden de la posibilidad, lo es tanto mas, cuanto mejor se cumplen las condiciones establecidas en los casos respectivos.

Para percibir bien se deben observar las reglas siguientes:

1ª.

99. Atiéndase al objeto de que se trata, apartando la consideracion de todo lo que no sea él mismo.

2ª.

100. Si la idea nos viene por medio de palabras, fíjese el sentido de ellas con toda exactitud.

La confusion de las palabras produce confusion en las ideas: innumerables cuestiones se resolverian con mas acierto, ó se evitarian del todo, si se tuviese mas cuidado en fijar el verdadero sentido de los términos

3ª.

101. Auxíliese al entendimiento con desenvolver las facultades mas á propósito para ponernos en relacion con el objeto que hemos de percibir.

En la literatura y en las bellas artes, no percibiríamos bien si no echásemos mano de la imaginacion y del sentimiento.

4ª.

102. Cuando la percepcion se refiere á un objeto simple, conviene aislarle del todo y contemplar su idea, sin mezcla de nada mas.

5ª.

103. Si el objeto es compuesto, es preciso analizarle y formarse idea clara y exacta de sus varias partes.

6ª.

104. En el exámen de las partes no debe perderse nunca de vista el compuesto á que se destinan.

Pésima idea se formaria de las partes de un reloj quien, viéndolas por separado, no atendiese al lugar que deben ocupar en la máquina, y á las funciones que han de ejercer.

7ª.

105. Para asegurarse de que la percepcion es cabal, será bueno hacer la prueba expresando interiormente con palabras la cosa percibida.

Muy á menudo nos formamos la ilusion de que hemos percibido bien el objeto, aunque no acertemos á expresarlo con exactitud. En general, la poca propiedad de las palabras indica confusion en las ideas.

Podrá haber mas ó menos cultura en el lenguaje, segun la educacion del sujeto, ó mas ó menos propiedad, segun el mayor ó menor conocimiento del idioma, y la mayor ó menor costumbre de hablar sobre aquella materia; pero ello es cierto

que cuando el conocimiento es claro y exacto, la expresion lo manifiesta de una manera inequívoca. « Ya lo entiendo, pero no lo sé explicar, » es un gran recurso para la vanidad y la ignorancia.

8ª.

106. Debe evitarse con sumo cuidado la precipitacion.

Esta dimana algunas veces de la misma facilidad perceptiva, la que engaña á quien la posee, haciéndole creer que ha visto el fondo de la cosa, cuando no ha pasado de la superficie; pero con harta frecuencia nos precipitamos, ya por impaciencia natural, ya por pereza, que á su modo es tambien muy activa cuando se trata de salir pronto del trabajo; ya tambien por una vanidad pueril que no nos consiente preguntar de nuevo, temiendo desacreditar nuestra perspicacia.

9ª.

107. El acto de la percepcion no debe estar precedido ni acompañado de nada que pueda hacernos formar un concepto errado.

En los libros y en las cosas encontramos todo cuanto queremos; la preocupacion y las pasiones son á nuestro entendimiento lo que es á los ojos un vidrio colorado; todo lo vemos del mismo color del vidrio.

10ª.

108. Es conveniente mirar la cosa en diferentes tiempos, en diversas disposiciones de ánimo, para asegurarse de que la hemos visto bien.

Esto es una especie de contraprueba excelente para descubrir la verdad. Por la noche, acalorados con la conversacion ó otras circunstancias, vemos un objeto de una manera; nos acostamos, dormimos tranquilamente; con el sueño, el cuerpo descansa, las pasiones se calman, el espíritu se sosiega: al dispertar, pensamos de nuevo en el mismo asunto; ya nos parece todo variado; y con harta frecuencia tenemos por un gran disparate lo que por la noche creíamos una medida sumamente acertada.

Las enfermedades, los disgustos, las incomodidades, los alimentos, la temperatura, en una palabra, todo cuanto afecta nuestro cuerpo directa ó indirectamente, influye tambien sobre nuestras percepciones; por cuya razon es necesario tener siempre en cuenta las disposiciones de cuerpo y de ánimo en que nos encontramos, y hacer como el que se propone formarse dea perfecta de un edificio, que procura tomar diferentes puntos de vista.

11ª.

109. Si la percepcion se refiere á objetos que puedan someterse á experiencia, es conveniente emplear esta piedra de toque.

Tenemos mucha inclinacion á convertir en hechos nuestras ideas; de aquí nacen tantos sistemas extravagantes en las ciencias, y tantos juicios equivocados en el curso ordinario de la vida. El pensamiento no altera los hechos independientes de él, pero la impaciencia nos induce á dar á las cosas la forma representada en nuestro pensamiento. (V. *El Criterio*, cap. XIII y XIX.)

SECCION III.

Expresion de las ideas y de sus objetos.

110. La palabra con que expresamos una cosa percibida se llama término ó vocablo. Para expresar los objetos, necesitamos tener idea de los mismos; pero es de notar que la palabra no expresa la misma idea, sino la cosa representada por la idea. En la palabra *mar*, no se significa la idea del mar, sino el mar mismo. Así decimos: el mar está agitado: lo que no es aplicable á la idea.

111. El término comun ó universal es el que expresa una propiedad que conviene á muchos, como sabio; el singular es el que expresa una cosa sola, como Platon.

112. Término colectivo es el que expresa un conjunto de seres, como nacion, academia, congreso.

113. El término comun se divide en unívoco, equívoco, y análogo. Unívoco es el que tiene para muchos el mismo significado, como hombre. Equívoco es el que tiene significados

diversos, como leon, que se aplica al animal y á un signo celeste. Análogo es el que tiene un significado en parte idéntico y en parte diverso; como sano, que, encerrando siempre una relacion á la salud, se dice del hombre que la posee, del alimento que la conserva, del medicamento que la restablece.

114. Para abreviar, observaremos que, como los términos, aunque expresen las cosas mismas, las significan mediante las ideas, son susceptibles de varias divisiones, del mismo modo que las ideas. Así se llaman términos universales, genéricos, específicos, individuales, particulares, singulares, colectivos, absolutos, relativos, abstractos, concretos, etc., etc., segun expresen ideas de la clase respectiva. Los mismos ejemplos aducidos al tratar de las ideas (77 y siguientes) son aplicables á los términos.

Otras observaciones se pueden hacer sobre los términos• pero no seria este su lugar oportuno.

115. La idea se expresa con la palabra: el uso de esta no es solamente para lo exterior, sirve tambien para lo interior antes de hablar con los demás, hablamos con nosotros mismos; todos experimentamos esa locucion interior con que el espíritu se da cuenta á sí propio de lo que conoce ó siente. Las ideas se ligan con las palabras, y estas son como una especie de registros á que encomendamos el órden y la memoria de las ideas.

116. De esto resulta que jamás será excesivo el cuidado que pongamos en fijar con propiedad y exactitud el sentido de las palabras, no solo de las que empleamos para los demás, sino tambien de las que usamos para nosotros mismos. No puede darse á entender quien no se entiende á sí propio; esto último nos falta con mas frecuencia de lo que nosotros nos figuramos.

117. Entre las palabras conviene distinguir las mas importantes, las que son, por decirlo así, el eje sobre que gira la cuestion. En todas las materias hay algun término que descuella entre los demás, cuyo, significado es la clave para resolver todas las dificultades. Se le conoce en que expresa el punto principal de la cuestion, y ocurre á cada paso en el curso de la disputa ó del exámen, entrando como sujeto ó como predicado de la proposicion que sirve de tema.

CAPÍTULO III.

OPERACIONES AUXILIARES PARA LA BUENA PERCEPCION.

—

SECCION I.

La definicion.

Para percibir bien, es muy importante el definir y dividir bien.

118. La definicion es la explicacion de una cosa. Su nombre indica su objeto : *definir,* señalar los límites, *fines.*

119. La definicion es de dos maneras segun que se propone explicar la cosa misma, ó el sentido de una palabra : la primera se llama propiamente definicion de cosa, *rei;* la segunda de nombre, *nominis.*

120. La definicion para ser buena debe expresar y explicar *todo* lo que hay en lo definido, y *nada mas. Todo,* porque sin esto seria incompleta ; *nada mas,* porque sin esto lo definido se confundiria con cosas distintas.

La definicion de la circunferencia es la siguiente : una línea curva reentrante, cuyos puntos distan todos igualmente de uno que se llama centro. Esta definicion seria imperfecta si le faltase la palabra *reentrante,* porque no expresaríamos *todo* lo que se contiene en la idea circunferencia, y se la confundiria con un arco de círculo.

La definicion del triángulo rectilíneo es : una superficie cerrada por tres líneas rectas. Si á esta definicion le quito la palabra *rectas*, será imperfecta, porque no expreso *todo* lo que está contenido en la idea del triángulo rectilíneo, y así la definicion conviene igualmente al mixtilíneo y curvilíneo. Si á la misma definicion le añado la palabra *iguales*, será tambien imperfecta, porque expresará *mas* de lo que está contenido en la idea de triángulo rectilíneo en general ; y la definicion será aplicable únicamente á los triángulos equiláteros.

Definiremos mal al hombre si le llamamos un compuesto de cuerpo y alma ; porque no diciendo que esta alma es espiri-

tual, no expresamos todo lo que está contenido en la naturaleza del hombre; y si, por el contrario, decimos que el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma virtuosa, habremos expresado *mas* de lo que está contenido en la naturaleza de la cosa definida; y la definicion convendrá no al hombre en general, sino al hombre virtuoso.

121. Para cerciorarse de que una definicion es perfecta, conviene hacer la prueba, aplicándola á la cosa definida, teniendo presente la regla que sigue:

La definicion debe convenir á todo lo definido, y á nada mas.

Animal racional, es buena definicion del hombre, porque conviene á todos los hombres y á nada mas que al hombre.

Ser viviente, no es buena definicion, porque conviene no solo al hombre, sino tambien á los brutos y á las plantas.

Ser intelectual, la definicion no es buena, porque es aplicable tambien á los espíritus puros.

Animal racional virtuoso, la definicion no es buena, porque no conviene á todos los hombres, sino únicamente á los virtuosos.

122. La definicion puede ser esencial ó descriptiva. La esencial es la que explica la esencia ó naturaleza íntima de la cosa. La descriptiva es la que nos da á conocer la cosa por algunas propiedades distintivas, mas no esenciales. Si conociésemos la naturaleza íntima del sol, la definicion en que la explicásemos seria esencial. Ahora, tenemos que contentarnos con una definicion descriptiva, diciendo que es el astro cuya luz constituye lo que llamamos dia, que nos ofrece las apariencias de tales ó cuales movimientos, diurnos y anuos, que está en tal ó cual relacion con los demás cuerpos celestes, designando asi varias propiedades, bastantes para distinguir á ese astro de todos los demás, pero que no nos explican su íntima naturaleza

123. El poco conocimiento de la esencia de los objetos hace que sean muy contadas las definiciones esenciales, y que en la mayor parte de los casos debamos contentarnos con las descriptivas.

124. Las definiciones que preceden á las cuestiones, deben ser las que basten para indicarnos la cosa de que se trata, y fijar bien el sentido de las palabras que se emplean. La definicion perfecta ha de estar al fin de los tratados, pues que,

debiendo explicar la cosa, ha de ser el resultado de las investigaciones. Querer definir desde luego la cosa equivale á suponer lo mismo que se busca, á confundir la semilla con la cosecha.

125. Con estas observaciones es muy fácil entender el sentido y la razon de las reglas que suelen dar los dialécticos para la buena definicion.

1ª.

126. Debe ser mas clara que lo definido.

Salta á los ojos que, si su objeto es explicar, debe aclarar lo que explica.

2ª.

127. Lo definido no debe entrar en la definicion.

Si lo definido entra en la definicion, no se habrá adelantado nada; pues para explicar empleamos lo mismo que necesita ser explicado. El que definiese la obligacion, diciendo que es lo que nos *obliga* á hacer ú omitir alguna cosa, faltaria á la regla; pues ignorando lo que es obligacion, tampoco sabremos lo que es obligar.

3ª.

128. La definicion debe convenir á todo y á solo lo definido.

Esto se ha explicado mas arriba (121).

4ª.

129. Debe constar del género próximo y de la última diferencia.

Quien definiese al hombre una sustancia racional, faltaria á la primera parte de esta regla, porque el género sustancia no es el inmediato, y sí el de animal. La circunferencia es una curva reentrante: esta definicion no es buena, porque la diferencia *reentrante* no es la última ó característica, pues que tambien es reentrante la elipse, y no por esto es una circunferencia (120).

130. Algunos encargan que la definicion sea breve; y en efecto, con tal que se usen palabras claras, cuantas menos se empleen, mejor; pero tambien debe evitarse el escollo, *brevis esse laboro, obscurus fio,* por amor á la brevedad me hago oscuro.

131. Las palabras redundantes, si expresan alguna idea ajena á lo definido, hacen mala la definicion, porque expresan mas de lo que hay; y si solo significan lo que ya está dicho con otro término, son inútiles, y por tanto embarazan cuando no confundan.

132. Terminaré haciendo notar que en las definiciones es preciso guardarse, en cuanto sea posible, de palabras metafóricas ó figuradas en cualquier sentido. En estos casos, la imaginacion es con demasiada frecuencia un obstáculo mas bien que un auxilio: la exactitud se ve sacrificada al brillo de una comparacion ó á la ingeniosidad de un contraste.

SECCION II.

La division.

133. La limitacion de nuestro entendimiento no permite abarcar muchas cosas á un tiempo; así empleamos el medio de considerarlas por separado, lo cual es preciso no solo cuando las cosas están separadas en la realidad, sino tambien cuando están unidas, y á veces aunque sean idénticas. Hasta en los objetos simples, distinguimos varios aspectos, á manera de partes, con lo cual se nos facilita la inteligencia de lo que nos seria muy difícil de entender. Así, una de las operaciones mas importantes es la division.

134. La division es la distribucion de un todo en sus partes.

135. Segun sean las partes será la division: cuando sean reales ó existan en la realidad, siendo además separables, será real ó física; si las partes no son separables, siendo únicamente propiedades radicadas en un mismo sujeto, la division será metafísica; cuando sean lógicas ó solo existan en nuestro entendimiento, aunque con fundamento en la cosa, la division será lógica.

El hombre está compuesto realmente de dos cosas distintas y separables, cuerpo y espíritu. Dividiendo en estas dos partes al hombre, la division será real. En el hombre hay las propiedades de animal y de racional, pero no hay dos sujetos, porque el que es animal es el mismo que es racional; dividiendo pues al hombre en animal y racional, la division será

metafísica. En el género de animal están comprendidos los hombres y los brutos, ó sea los racionales y los irracionales; pero aquí la palabra *contener* no significa que haya en la realidad un ser compuesto de estas dos partes, ni que encierre estas dos propiedades, pues ni aun es posible por ser contradictorias, sino que la idea de animal puede convenir á diferentes especies. Así estas partes se hallan únicamente en nuestro entendimiento; y la division del animal en racional é rracional será una division lógica.

Si dividimos el triángulo rectilíneo en sus tres líneas, la division será real; porque estas líneas son partes distintas y separables. Si lo dividimos en las dos partes: 1ª. figura cerrada, 2ª. tres líneas, la division será metafísica; porque, aunque estas dos propiedades sean constitutivas del triángulo, no son separables de manera que la figura cerrada se pueda separar de las tres líneas. Diciendo por fin que el triángulo se divide en equilátero, isósceles y escaleno, la division será lógica, pues aunque no existan ni puedan existir en ningun triángulo estas cosas juntas, hay la idea general de triángulo, aplicable á diferentes especies del mismo género.

1ª.

136. En la division las partes deben enumerarse todas. Dividiendo el cuerpo humano en carne y huesos, ó en cabeza y tronco, se haria una division incompleta, porque se olvidarian otras partes.

2ª.

137. En la division, la una parte no debe estar contenida en la otra.

Quien dividiese el orbe en sus partes principales contando entre ellas la Europa, y luego añadiese la España, dividiria mal, porque la España ya está contenida en la Europa. Solo deberia hablarse de España cuando se dividiese la Europa en sus partes.

Tampoco seria buena la division del animal, en sensitivo y racional, pues que el ser sensitivo está ya comprendido en el ser animal.

3ª.

138. Las partes de la division deben ser de une misma especie.

La division del cuerpo humano en sus miembros, como en cabeza, tronco, brazos, etc., etc., no debe mezclarse con la division del mismo en las varias especies de partes, como carne, huesos, sangre, etc., etc.

4ª.

139. En la division debe seguirse el órden natural de las cosas ó de las ideas.

No estaria bien la division de Europa, empezando por Nápoles, saltando luego á Prusia, y siguiendo así un órden contrario al que realmente tienen los países.

La division de viviente en racional é irracional seria defectuosa, porque se salta por encima de la idea de sensitivo. Así el viviente se deberá dividir en sensitivo é insensitivo; y luego el viviente sensitivo ó animal se deberá subdividir en racional é irracional.

5ª.

140. No se deben hacer demasiadas subdivisiones.

Esto, lejos de aclarar, confunde; para formar idea cabal de los objetos, no conviene reducirlos á polvo.

CAPÍTULO IV.

EL JUICIO Y LA PROPOSICION.

—

SECCION I.

Definicion del juicio y de la proposicion.

141. El juicio es el acto intelectual con que afirmamos ó negamos una cosa de otra. En el primer caso, el juicio se llama afirmativo; en el segundo, negativo. El sol brilla, es juicio afirmativo, la luna no tiene luz propia, es juicio negativo.

142. La expresion del juicio con palabras se llama proposicion. El acto interno con que afirmo que el dia es hermoso, se llama juicio; las palabras con que la expreso, forman la proposicion. La explicacion de las varias clases de juicios y de sus reglas, es tambien la explicacion de las proposiciones. Lo que se diga pues de las proposiciones se entenderá dicho de los juicios, y recíprocamente.

143. En todo juicio hay relacion de una cosa con otra: la que se afirma ó niega, con aquella de la cual se afirma ó se niega.

Aquello de que afirmamos ó negamos algo, se llama sujeto; y lo que afirmamos ó negamos, se apellida predicado ó atributo.

La expresion de la relacion del predicado con el sujeto, se denomina cópula; para lo cual sirve el verbo *ser* expreso ó sobrentendido.

La traicion es un crímen: *traicion* es el sujeto; *crímen* el predicado, *es* la cópula.

144. En muchas proposiciones no se encuentra el verbo *ser* expreso, pero se sobrentiende siempre. — Craso tiene grandes riquezas, — Ciceron sobresale por su elocuencia, — César se distingue por su habilidad política, — equivalen á estas otras: — Craso es muy rico, — Ciceron es sobresaliente en elocuencia, — César es un político muy hábil.

El sujeto y el predicado tampoco se encuentran siempre expresos. Existo — equivale á esta — *yo* soy *existente.* — Ama — equivale á esta — Fulano es amante. — No cree — equivale á esta — no es creyente.

SECCION II.

Division de las proposiciones.

145. Las proposiciones pueden ser consideradas en sí mismas ó en las relaciones de unas con otras. Las examinaremos bajo ambos aspectos.

146. Por razon de la cópula, se dividen las proposiciones en afirmativas y negativas. Esto se llama su calidad. Afirmativa es la que afirma; negativa la que niega.

147. Para que la proposicion sea negativa, la negacion debe afectar á la cópula: — La probreza *no es* un defecto. — Pero si

la negacion no afecta á la cópula, la proposicion no es negativa — La ley *no manda* hacer esto, hé aquí una proposicion negativa. — La ley manda *no hacer esto*, hé aquí una proposicion afirmativa. La diferencia proviene del diverso lugar que la negacion ocupa.

148. Por razon del sujeto, las proposiciones se dividen en universales, particulares, indefinidas, y singulares, segun que el sujeto es universal, particular, indefinido, ó singular. Esto se llama su cantidad.

149. Todo árbol es vegetal. La proposicion es universal, porque el sujeto lo es, como lo indica la palabra *todo*.

150. Algunos cuerpos son elásticos. La proposicion es particular; porque el sujeto lleva el término *algunos*.

151. Los Alemanes son meditabundos. La proposicion es indefinida, porque el sujeto, *los Alemanes*, no está determinado, pues no se expresa si lo son todos ó algunos.

152. Newton es un eminente matemático. La proposicion es singular, porque el sujeto lo es. Para que la proposicion sea singular, no es preciso que el sujeto sea nombre propio; basta que le acompañe un pronombre ú otro signo que le determine, haciéndole singular. Por ejemplo: si, refiriéndome á un metal que tengo en la mano, digo, este metal es plata, la proposicion es singular, por el pronombre *este*. En vez de un pronombre puede emplearse otra determinacion ó propiedad característica. Por ejemplo: El hombre que dirigió la construccion del Escorial era un eminente arquitecto. El ingeniero que construyó el Tunnel de Londres es digno de una estatua.

153. Algunos dividen la proposicion universal en distributiva y colectiva. Distributiva es aquella en que el predicado conviene á todos por separado, esto es, á cada uno de los sujetos; colectiva es aquella en que el predicado conviene á todos juntos. — Todos los Españoles son Europeos. Esta es una proposicion universal distributiva, porque el ser Europeo conviene á cada Español en particular. — Los Españoles son catorce millones, es colectiva, porque cada Español no es catorce millones, sino todos juntos. Pero la proposicion colectiva, bien examinada, no puede reducirse á una especie de las universales, pues que hay colectivas particulares, las hay indefinidas, y tambien singulares.

Por ejemplo, si decimos : Los gastos del Estado ascienden á mil millones, la proposicion es colectiva, porque se entiende los gastos *juntos;* y es singular, porque se refiere á una coleccion determinada.

Los gastos en cualquier Estado no deben llegar á la duodécima parte de las rentas del país. — La proposicion es colectiva, porque se habla de los gastos juntos; y es universal, porque se trata de todas las colecciones de gastos de todos los países.

Los gastos de algunos Estados no pasan de doscientos millones. — La proposicion es colectiva, por la razon señalada; y es particular, porque solo se trata de algunas colecciones de gastos, pues se habla únicamente de algunos Estados.

Los gastos de los Estados son excesivos. — La proposicion es colectiva, por la misma razon; y es indefinida, porque no se expresa si lo son en todas partes ó en algunas.

Así pues, resulta claro que las proposiciones colectivas son de tal naturaleza, que no pueden ser consideradas como una especie de las universales. Su carácter distintivo está en el *modo* con que el sujeto se toma, esto es, en coleccion. Con lo que se manifiesta tambien que el término colectivo no debe ser clasificado entre las especies del comun ó universal.

SECCION III.

Reglas sobre la extension del sujeto.

154. No hay dificultad en la extension del sujeto en las proposiciones universales, particulares ó singulares, porque es claro que en las universales se habla de todos sin excepcion; en las particulares, de alguno ó algunos, indeterminadamente; y en las singulares, de uno ó de muchos, pero determinadamente. Mas no sucede lo mismo con las indefinidas. Así en esta : Los Alemanes son meditabundos, se puede dudar de si se entiende algunos ó todos; esto es muy importante el determinarlo, porque, segun sea la extension del sujeto, la proposicion indefinida será verdadera ó falsa. Para lograrlo, recuérdense las siguientes reglas.

1ª.

155. En materias pertenecientes á la esencia de las cosas ó á sus propiedades necesarias, la proposicion indefinida equivale á la universal.

Los diámetros de un círculo son iguales; se entiende todos los diámetros. Las órbitas de los planetas son elípticas; se entiende todas las órbitas. Es evidente que, segun la necesidad sea intrínseca ó natural, la proposicion será mas ó menos rigurosamente universal. En los ejemplos citados, la universalidad de la primera es necesariamente absoluta, sin excepcion posible, como fundada en la esencia de las cosas; la de la segunda no es universal con tanto rigor, porque solo estriba en una ley natural conocida por la observacion.

2ª.

156. Cuando no se trata de la esencia de las cosas, ni de sus leyes necesarias, la universalidad es moral, esto es, comprende la mayor parte de los casos. Así, en el ejemplo aducido, no se entiende que todos los Alemanes sean meditabundos, sino que este es carácter de aquella nacion, y que así son muchos los que le tienen. Segun la materia de que se trate, la universalidad moral será mas ó menos amplia; en lo cual no puede fijarse ninguna regla, debiéndose juzgar prudencialmente segun las circunstancias.

157. Se dice á veces que en materia contingente la proposicion indefinida equivale á la particular. Esto no es exacto. En toda proposicion indefinida hay cierta universalidad, de lo contrario bastaria uno ó pocos casos para que se pudiesen emitir con verdad proposiciones indefinidas. Así en un país donde la mayor parte de los hombres tuviesen el cabello rubio, podria decirse indefinidamente que sus habitantes lo tienen negro, con tal que hubiese algunas excepciones en este sentido.

SECCION IV.

Reglas sobre la extension del predicado.

158 Hemos visto que el sujeto de la proposicion puede to-

marse de diferentes modos (secc. 2ª. y 3ª.); veamos ahora lo que le sucede al predicado ó atributo.

En esta parte de la lógica se encuentran algunas cosas difíciles de comprender; pero su dificultad solo nace de que no se advierte bastante que las reglas dialécticas no son aquí mas que una fórmula breve y precisa de ideas comunes y hasta vulgares.

159. El modo con que el término se toma en una proposicion, se llama, en términos escolásticos, suposicion. Se apellida extension del término el convenir á mayor ó menor número de sujetos. Por manera que la locucion, tal término supone universalmente, significa lo mismo que, tal término se toma en sentido ó con extension universal.

160. Todo hombre es racional. — En esta proposicion el sujeto se toma universalmente; pero ¿cómo se toma el predicado? ¿Se entiende que todo hombre sea todo racional, ó en otros términos, la palabra, racional, se debe tomar universalmente?

Es evidente que cada hombre no es todos los racionales, sino algun racional; luego el predicado, racional, se toma particularmente.

De estas consideraciones resulta para los predicados la siguiente regla.

1ª.

En toda proposicion afirmativa el predicado ó atributo supone particularmente.

161. Ningun metal es viviente. — ¿En qué extension debe tomarse el predicado? Salta á los ojos que del metal se niega, no solo este ó aquel viviente, sino todos y de todas las clases; por manera que la proposicion no seria verdadera, si el metal fuese siquiera de *una* clase de vivientes. Se comprenderá mejor esto si se reflexiona que ningun viviente es todos los vivientes, sino individuo de una clase; y por tanto de todo viviente se puede negar cierto viviente; pues el hombre, aunque viviente, no es el caballo, que es viviente. Luego si el predicado no se tomase universalmente, se podria decir, ningun hombre es viviente, y lo mismo de todas las especies de vivientes; pues

tomando el predicado en particular se podria negar de todas las especies, ya que las unas no son las otras, y de todos los individuos, pues los unos no son los otros. Esto lo expresaremos en otra regla.

2ª.

En toda proposicion negativa el predicado supone universalmente.

162. Se llama comprension de un término el número de propiedades que significa: así las de animal, serán viviente y sensitivo; y las de hombre, animal racional. La diferencia entre la extension y la comprension está en que la extension se refiere á los sujetos á que el término conviene, y la comprension á las propiedades que significa.

163. El hombre es animal.— En esta proposicion se afirman del hombre todas las propiedades del predicado animal, y no seria verdadera si le faltase alguna. Así es que la planta, aunque tenga una de ellas, que es el ser viviente, no se puede llamar animal, por carecer de la sensibilidad. Por lo cual, estableceremos la siguiente regla.

1ª.

En las proposiciones afirmativas el predicado se aplica al sujeto en toda su comprension.

164. La planta no es metal. — Aquí se niega de la planta todo metal, como si se dijese que no es ningun metal; pero no se niegan de la planta todas las propiedades contenidas en la idea de metal, como, por ejemplo, el ser cuerpo, el ser visible, etc., etc. De esto resulta otra regla.

2ª.

En las proposiciones negativas, el predicado no se niega del sujeto en toda su comprension.

165. Resumiendo estas cuatro reglas, diremos que en las proposiciones afirmativas el predicado se toma en toda su comprension, mas no en toda su extension; y en las negativas se toma en toda su extension, pero no en toda su comprension.

SECCION V.

Conversion de las proposiciones.

166. La conversion de las proposiciones es la trasposicion de sus términos, colocando al sujeto en el lugar del predicado y al predicado en el del sujeto. Las hay de tres clases: simple por accidente, y por contraposicion. En la simple, no se altera nada de los términos, excepto su lugar; en la por accidente, se muda la cantidad de los términos; y en la por contraposicion, se los toma en sentido negativo, en contraposicion al que antes tenian, ó segun la expresion de las escuelas, se los hace infinitos: si el término era cuerpo, se dice no cuerpo.

167. Buscan los dialécticos de qué manera pueden convertirse las proposiciones, ó bien, de qué modo debe hacerse la trasposicion para que, dada la proposicion primitiva, resulte legítima la nueva. Para esto señalan la cantidad de proposiciones con letras, designando la universal afirmativa con *A*, la universal negativa con *E*, la particular afirmativa con *I*, y la particular negativa con *O*. Lo cual expresan con los siguientes versos:

> *Asserit* A, *negat* E; *verum generaliter ambo.*
> *Asserit* I, *negat* O; *sed particulariter ambo.*

Las reglas de la conversion de las proposiciones se las expresa en esta fórmula:

> E, I *simpliciter convertitur*; E, A *per accid.*
> O, A *per contra: sic fit conversio tota.*

Lo que significa que la proposicion universal negativa designada por *E* y la particular afirmativa por *I*, se convierten simplemente; que la universal negativa *E* y la universal afirmativa *A*, se convierten por accidente; y que la particular negativa *O*, y la universal afirmativa *A*, se convierten por contraposicion. Esto se entenderá mejor con ejemplos.

168. E *simpliciter.* — Ningun metal es viviente. — Ningun viviente es metal. La conversion simple es legítima; porque como en las proposiciones negativas el predicado se toma universalmente (161), se niega todo viviente de todo metal, y po-tanto se puede negar todo metal de todo viviente.

169. I *simpliciter*. — Algun viviente es animal. — Algun animal es viviente. La conversion simple es legítima; porque en ambos casos el predicado se toma particularmente. Así la primera proposicion equivale á esta otra : algun viviente es algun animal. De la que evidentemente resulta la segunda : algun animal es viviente, esto es, algun viviente.

170. E *per accidens.* — Ningun Europeo es Americano.— Algun Americano no es Europeo.

La conversion es legítima; porque, si, por lo dicho (166), tendríamos, ningun Americano es Europeo, con mayor razon tendremos que algun Americano no es Europeo.

171. A *per accidens.* — Todo planeta es cuerpo. — Algun cuerpo es planeta.

Como en la primera, el predicado tomado en particular se aplica á todos los sujetos; el mismo predicado en particular puede ser sujeto á que se aplique el predicado planeta; pero no seria legítima la conversion diciendo: todo cuerpo es planeta.

172. O *per contrapositionem.* — Esta conversion, aunque legítima, es extraña y de poco ó ningun uso; y solo tratamos de ella para completar la explicacion de estas fórmulas.— Algun cuerpo no es planeta. — Algun no planeta es cuerpo; ó bien, algun no planeta no es no cuerpo.

Por lo dicho (163) de algun cuerpo se niegan todos los planetas; mas de esto no se sigue que el predicado cuerpo se puede negar de todos los planetas, ni tampoco de algun planeta. Así es que, para verificar la conversion, es preciso recurrir á la extraña idea de hacer negativo un término, diciendo: algun no planeta es cuerpo; ó los dos, como en esta : algun no planeta no es no cuerpo.

173. A *per contrapositionem.* — Todo cuerpo es extenso. Algun no extenso es no cuerpo.

La razon es, porque si el atributo extenso, tomado en particular, conviene á *todo* cuerpo, lo que no sea extenso no será cuerpo, ó será no cuerpo.

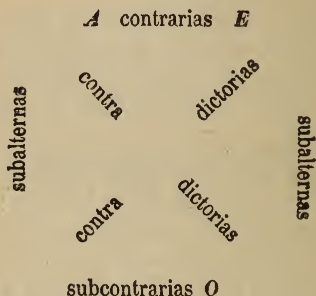
SECCION VI.

Oposicion de las proposiciones.

174. La oposicion de las proposiciones consiste en que, teniendo los mismos sujetos y predicados, con igual ó dife-

rente cantidad ó extension, la una sea afirmativa y la otra negativa.

175. Hay diferentes especies de oposicion, segun la cual las proposiciones toman diferentes nombres : contradictorias, contrarias, subcontrarias y subalternas. Suelen designarse del modo siguiente, dando á las letras *A, E, I, O* la misma significacion que se ha dicho mas arriba (166).



176. *A* contradictoria de *O*. La universal afirmativa y la particular negativa son contradictorias. Todo metal es cuerpo; algun metal no es cuerpo.

En la primera se afirma de todo metal que es cuerpo, y por tanto de algun metal; en la segunda se niega de algun metal; luego se contradicen.

E contradictoria de *I*. La universal negativa y la particular afirmativa son contradictorias. Ningun planeta es cometa; algun planeta es cometa.

En la primera se niega de todo planeta el ser cometa; y en la segunda se afirma de algun planeta el ser cometa. Esto es contradictorio.

Resulta pues que las proposiciones contradictorias son aquellas en que la una afirma lo que la otra niega. Esta es la oposicion rigurosa; las demás oposiciones solo merecen este nombre en sentido lato; algunas hay que ni apariencia tienen de oposicion.

177. *A* contraria de *E*. La universal afirmativa y la universal negativa son contrarias. Todos los Africanos son negros; ningun Africano

En esto no hay contradiccion; ambas son falsas; sin que por esto pueda decirse que se verifica á un tiempo el sí y el no, pues que basta que algunos Africanos sean negros y otros no, para que resulten falsas las dos proposiciones.

178. *I* subcontraria de *O*. La particular arfirmativa y la particular negativa son subcontrarias. Algun viviente es sensitivo; algun viviente no es sensitivo. Ambas son verdaderas, porque la planta es viviente y carece de sensibilidad, y el animal es viviente y sensitivo.

179. *I* subalterna de *A*. La particular afirmativa es subalterna de la universal afirmativa. Todos los sabios han sido estudiosos; algun sabio ha sido estudioso.

Lejos de haber oposicion entre estas proposiciones, hay enlace, pues la segunda se infiere de la primera.

180. *O* subalterna de *E*. La particular negativa es subalterna de la universal negativa. Ningun vicioso es apreciado; algun vicioso no es apreciado.

Puede hacerse la misma observacion que en el caso anterior.

Reglas.

1ª.

181. Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas ó falsas : si la una es verdadera la otra es falsa.

La razon es porque es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.

2ª.

182. En las proposiciones subalternas, si la universal es verdadera, lo es la particular; pero no recíprocamente.

Si toda virtud es laudable, claro es que alguna virtud es laudable. Si ningun vicioso es apreciable, resulta que algun vicioso no es apreciable. Pero de que algun cuerpo sea planeta, no se deduce que todos lo sean; y de que algun sabio no sea virtuoso, no se infiere que ningun sabio lo sea.

3ª.

183. Las contrarias pueden ser ambas falsas, mas no verdaderas.

Todos los Europeos han visitado la América; ningun Europeo ha visitado la América. Ambas son falsas. Que ambas no pueden ser verdaderas, se demuestra de este modo: la universal afirmativa verdadera hace verdadera la particular afirmativa (182). Si pues la universal negativa lo fuese tambien, resultarian verdaderas dos contradictorias, lo que es imposible.

4ª.

184. Las subcontrarias pueden ser ambas verdaderas, mas no falsas.

Algun Africano es negro; algun Africano no es negro. Ambas son verdaderas.

Si ambas subcontrarias fuesen falsas, la falsedad de la particular afirmativa haria verdadera á su contradictoria la universal negativa; y la falsedad de la particular negativa haría verdadera la universal afirmativa. Tendríamos pues verdaderas dos contrarias, lo que es imposible (183).

SECCION VII.

Equivalencia de las proposiciones.

185. Las proposiciones son equivalentes cuando tienen un mismo valor ó expresan una misma cosa.

186. Las contradictorias se hacen equivalentes, con anteponer la negacion al sujeto de una cualquiera de ellas.

Todo hombre es sabio; algun hombre no es sabio. Son contradictorias; pero se convierten en equivalentes anteponiendo á la primera la partícula negativa: *no* todo hombre es sabio. Lo mismo se logra con la segunda: *no* algun hombre no es sabio; pero la primera forma es mas natural y mas comun.

187. Las contrarias se hacen equivalentes, posponiendo la negacion al sujeto de una de ellas.

Todo cuerpo es metal, contraria de esta, ningun cuerpo es metal, equivale á ella si se dice: todo cuerpo es *no* metal. Tambien la segunda equivale á la primera diciendo: ningun cuerpo es *no* metal

188. En estos ejemplos la negacion se halla antepuesta inmediatamente a predicado; á veces se la coloca entre el sujeto y la cópula; pero esta forma no es tan clara. Todo cuerpo *no* es metal; ningun cuerpo *no* es metal. La primera es algo ambigua, porque en el uso comun equivale con frecuencia á esta: *no* todo cuerpo es metal; lo que no da el resultado de equivalencia.

SECCION VIII.

Proposiciones compuestas.

189. Las proposiciones son simples ó compuestas. Las simples son las que expresan la relacion de un solo predicado á un solo sujeto. De ellas hemos tratado en las secciones anteriores. Las compuestas son las que contienen mas de un sujeto ó de un predicado. En toda proposicion compuesta están contenidas varias simples. Las hay de muchas especies; pero, como veremos luego, no todas son compuestas en el mismo sentido, y algunas se reducen á la clase de simples.

§ 1.

Proposiciones copulativas.

190. La copulativa expresa el enlace de varias afirmaciones ó negaciones; puede ser de tres maneras: un solo sujeto con muchos predicados; un solo predicado con muchos sujetos; muchos sujetos y muchos predicados.

Aniceto es virtuoso y sabio, equivale á estas dos: Aniceto es virtuoso; Aniceto es sabio.

Aniceto no es ni virtuoso ni sabio, equivale á estas dos: Aniceto no es virtuoso; Aniceto no es sabio.

Pedro y Antonio son ricos, equivale á estas dos: Pedro es rico; Antonio es rico.

Pedro y Antonio no son malos, equivale á estas dos: Pedro no es malo; Antonio no es malo.

Pedro y Antonio no son aplicados ni instruidos, equivale á estos cuatro: Pedro no es aplicado; Pedro no es instruido; Antonio no es aplicado; Antonio no es instruido.

Regla.

191. Para que la proposicion copulativa sea verdadera, es necesario que lo sean todas las simples en que se puede descomponer.

§ 2.

Proposiciones disyuntivas.

192. Proposicion disyuntiva es aquella en que se afirma uno de varios extremos, negando implícitamente la existencia de un medio entre ellos.

Las acciones son ó buenas ó malas, equivale á decir que no hay ninguna accion que no pertenezca á una de estas clases. Si se puede señalar un medio, como, por ejemplo, si hubiese acciones indiferentes, la proposicion es falsa. Este metal ó es oro ó plata. La proposicion será verdadera, si se sabe que entre los metales que se tienen á la mano, no hay mas que uno de los dos, ó plata ú oro; de lo contrario será falsa, pues podrá ser cobre, plomo, etc.

193. Reflexionando sobre la proposicion disyuntiva, se descubre que equivale á la enumeracion de las clases á que puede pertenecer el objeto y á la afirmacion de que pertenece á una de ellas. Esta plancha es de hierro, de plomo, de cobre ó de bronce, equivale á decir lo siguiente: las clases de metal de que puede estar formada esta plancha son las cuatro expresadas; la materia debe pertenecer á una de ellas y no puede ser otra diferente.

194. Esta observacion de la lógica está confirmada por el sentido comun: así todos entenderán que la proposicion es falsa, con tal que se pueda introducir otra clase de metal, por jemplo, el acero; ó que no tenga cabida una de las expresadas, como si alguna circunstancia indicase muy claro que la materia no puede ser plomo.

195. Con esta explicacion se manifiesta que en la proposicion disyuntiva no hay varias afirmaciones ó negaciones; y que es la expresion de un juicio simple, pues todas ellas se comprenden en esta fórmula:

A tal sujeto le conviene este ó aquel, ó el otro predicado.

196. Luego las proposiciones disyuntivas no se pueden llamar compuestas en el sentido de las copulativas, pues no comprenden, como estas, varias proposiciones simples, expresivas de otros tantos juicios (190).

Regla.

197. Para la verdad de la proposicion disyuntiva es necesario que no se pueda señalar un medio entre los miembros de la disyuncion.

§ 3

Proposiciones condicionales.

198. La proposicion condicional es la que afirma ó niega una cosa bajo la condicion de otra. Si la temperatura se calienta, el mercurio subirá en el termómetro. Aquí no se afirma ni el calor de la atmósfera, ni la subida del mercurio, sino la relacion de la subida con el calor.

199. Reflexionando bien se descubre que la proposicion condicional se cuenta impropiamente entre las compuestas; hablando en rigor es simple, pues lo que en ella se afirma es la relacion de dependencia de una cosa respecto á otra. Así la proposicion anterior podria expresarse en esta forma: la subida del mercurio depende del calor de la atmósfera; ó en esta otra: el calor de la atmósfera produce la subida del termómetro.

200. Las condicionales negativas confirman la misma observacion. Si no llueve, no habrá cosecha. Con esta proposicion expresamos la necesaria dependencia en que está la cosecha respecto de la lluvia. Luego no hay mas que una proposicion simple: un solo sujeto, que es la cosecha; un solo predicado, que es la dependencia de la lluvia.

201. En las proposiciones condicionales la parte en que está la condicion se llama antecedente, y lo condicional se llama consecuente. Si llueve habrá cosecha. *Si llueve* es el antecedente, *habrá cosecha* es el consecuente.

Regla.

202. Para la verdad de estas proposiciones se requiere qu puesto el antecedente se siga el consecuente, porque esto es lo único que se afirma.

§ 4.

Proposiciones causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas, reduplicativas principales é incidentales.

203. Suelen contarse otras especies de proposiciones: causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas, reduplicativas, principales é incidentales. Sus nombres explican su naturaleza.

204. Causales son las que expresan la causa de que el predicado convenga al sujeto. Pueden ser de varias maneras; segun se refieran á diferentes especies de causalidad. César pasó el Rubicon, por las provocaciones de sus enemigos: aqu se trata de una causa moral impulsiva. César pasó el Rubicon, para apoderarse del mando de la república: aquí de una causa final. César venció á Pompeyo por la superioridad de las tropas que habian hecho la guerra en las Galias: aquí de una causa eficiente. César venció á Pompeyo por la imprevision de este: aquí de una causa preparatoria.

205. Es de notar que en estos ejemplos hay dos proposiciones: una en que se afirma el hecho; otra en que se señala la causa del mismo. Fácil seria descomponerlas en otras, como las siguientes: César fué vencedor; la causa de la victoria de César fué la superioridad de sus tropas. Así pues estas proposiciones bien analizadas se reducen á las copulativas (190).

206. Hay proposiciones causales en que no se afirma expresamente el hecho, y solo se indica su causa, en la suposicion de que se haya verificado ó se verifique. Por ejemplo, si se dijese: Roma se hubiera salvado con la conservacion de las antiguas costumbres. Pero estas proposiciones se reducen á la clase de las condicionales, en que solo se afirma la dependencia de una cosa respecto á otra. Así la proposicion anterior equivale á esta: si Roma hubiese conservado sus antiguas costumbres, se hubiera salvado.

207. Las exclusivas son las que afirman algo, excluyendo lo demás. En unas la exclusion se refiere al sujeto, en otras al predicado. Solo los jóvenes son ágiles: la proposicion se puede descomponer en estas: los jóvenes son ágiles, y los no jóvenes no son ágiles. La exclusion pues se refiere al sujeto. — Arquímedes es solamente matemático, equivale á estas: Arquímedes

es matemático; Arquímedes no posee las otras ciencias. La exclusion se refiere al predicado.

208. De esto se infiere que las proposiciones exclusivas equivalen en algun modo á una copulativa, pues que encierran dos simples: una afirmativa, otra negativa.

209. Las exceptivas afirman ó niegan, exceptuando.

Todos los soldados, excepto uno, son obedientes; es igual á estas dos: un soldado no es obediente, y todos los demás son obedientes. En esta la excepcion afecta al sujeto. — Este soldado tiene todas las calidades militares, excepto el sufrimiento, equivale á estas dos: este soldado no tiene sufrimiento y tiene todas las demás calidades. Aquí la excepcion afecta al predicado.

210. Fácil es de notar que las proposiciones exceptivas incluyen dos proposiciones, una positiva y otra negativa; y así se les puede aplicar lo dicho de las exclusivas (207).

211. Las restrictivas son las que afirman ó niegan el predicado del sujeto, refiriéndose tan solo á otra propiedad del mismo sujeto.

El magistrado, como juez, no hace caso de las recomendaciones de los amigos. El magistrado, como hombre, se compadece de los criminales.

Estas proposiciones se descomponen en dos: el magistrado no atiende á las recomendaciones de los amigos; el no atender el magistrado á las recomendaciones de los amigos, lo hace cuando administra justicia. Se ve pues que hay cierta limitacion del predicado á otra propiedad del sujeto

212. Las reduplicativas son aquellas en que el predicado se aplica al sujeto, limitándose á la propiedad expresada por el mismo nombre del sujeto. El soldado, como soldado, no tiene mas voluntad que la de su jefe.

213. La principal es la que contiene el sujeto y el predicado; y la incidente la que explica alguna de las propiedades de uno de estos. Los soldados de César, que vencieron en Farsalia, eran valientes. La principal es, los soldados eran valientes; y la incidente, que vencieron en Farsalia. — Aníbal venció á los Romanos, que le esperaron en Cannas. En esta la incidente afecta al predicado.

214. Si bien se reflexiona no hay aquí dos proposiciones

sino únicamente términos complexos; pues que las incidente son solo partes que completan el sentido del sujeto ó del predicado.

SECCION IX.

La falsa suposicion.

215. Las proposiciones que suponen falsamente la existencia de un sujeto, se llaman *de subjecto non supponente,* como estas: Los centauros son temibles; porque supone que existen los centauros, monstruos fabulosos. El círculo descrito por Saturno es mayor que el de Marte. Tambien es *de subjecto non supponente,* porque supone circulares las órbitas de los planetas, cuando en realidad son elípticas. El vicio mas laudable es la prodigalidad, pertenece á la misma especie, porque supone que hay algun vicio laudable, y en realidad no hay ninguno.

216. Cuando se dice que la proposicion es *de subjecto non supponente*, se entiende aquí por sujeto uno cualquiera de los términos, pues que la falsa suposicion puede tambien hallarse en el predicado. El istmo de Suez es mayor que el que une la Inglaterra con la Francia; hay aquí suposicion falsa, porque se supone que la Inglaterra se une con la Francia por un istmo, lo que no es verdad.

La falsa suposicion puede tambien hallarse en las proposiciones compuestas. Fácil es encontrar ejemplos en que esto se verifica.

217. En las escuelas, cuando se tropezaba con alguna proposicion *de subjecto non supponente,* se solia decir, *nego suppositum.*

SECCION X.

Orden de los términos.

218. El órden lógico de los términos en las proposiciones es el siguiente: el sujeto, la cópula, el predicado ó atributo. Pero el órden lógico no siempre es el mas natural; porque segun el modo con que nos afectan los objetos, expresamos en distinto órden las ideas que los representan. El acierto en las trasposiciones de las palabras es uno de los recursos de los poetas y oradores: una palabra sumamente enérgica y calu-

rosa se convertirá en lánguida y fria, si se la cambia de lugar. Las reglas sobre este punto no corresponden á la Lógica.

219. Todas las proposiciones simples ó compuestas, sea cua. fuere su forma y el órden de la colocacion de sus términos, pueden reducirse á una ó mas simples en que se hallen los términos en un órden rigurosamente lógico. Para esto basta en las simples descubrir cuál es el sujeto ó la cosa de que se afirma ó niega, y cuál el predicado ó la cosa que se afirma ó niega; y en las compuestas encontrar cuáles son las componentes.

Con los ejemplos anteriores podrán los jóvenes aprender fácilmente el modo de hacer esta descomposicion.

SECCION XI.

Verdad, certeza, opinion, duda.

220. La verdad en el entendimiento, ó formal, es la conformidad de este con la cosa (2). Pero es de notar que la verdad formal propiamente dicha no está en la percepcion, sino en el juicio; porque como en la percepcion no se afirma ni niega nada, no puede haber conformidad ni oposicion entre el acto intelectual y la realidad. Si concebimos un gigante de cien varas de altura, sin afirmar que exista, tenemos una representacion á que nada corresponde; mas por esto no erramos; pero si interiormente afirmásemos que existe un gigante de cien varas, entonces caeríamos en error.

221. Cuando el juicio es conforme con la realidad, se llama verdadero; cuando no, es falso ó erróneo. Las mismas denominaciones convienen á la proposicion, segun que es verdadero ó falso el juicio que se expresa.

222. Certeza es el asenso firme á una cosa. La hay de cuatro especies: metafísica, física, moral, y de sentido comun.

223. La certeza metafísica es la que se funda en la esencia de las cosas: como la que tenemos de que tres y dos son cinco, que los diámetros de un círculo son iguales.

224. Certeza física es la que se apoya en la estabilidad de las leyes de la naturaleza: que mañana saldrá el sol, es cierto con certeza física; pero tambien podria suceder que no saliese

porque Dios puede alterar las leyes naturales, deteniendo á los astros en su carrera.

225. Certeza moral es la que estriba en el órden regular de las cosas. Es moralmente cierto que un magistrado á quien vemos desempeñando sus funciones es la persona de tal nombre y apellido; pero sin alterarse ni la esencia de las cosas, ni las leyes de la naturaleza, seria posible que el supuesto magistrado fuese un impostor que hubiese reemplazado al verdadero, engañando al público con la semejanza de su figura y con documentos falsos

226. Certeza de sentido comun llamo á la que no se funda, ni en la esencia de las cosas, ni en las leyes de la naturaleza pero que deja tan seguro nuestro asenso como la misma certeza física. Tal es, por ejemplo, la que tenemos de que, arrojando al acaso caractéres de imprenta, no se formaria nunca la Eneid de Virgilio. Esto se explicará mas latamente en otro lugar.

227. Los juicios en que haya el asenso firme llamado certeza, se llamarán ciertos; y lo serán metafísica, física, moralmente, ó de sentido comun, segun la certeza que encierren.

228. Cuando hay razones graves en favor de un juicio, pero no tales que produzcan completa certeza, se le llama probable, y mas frecuentemente toma el nombre de opinion. Es claro que la opinion podrá fundarse en razones mas ó menos graves, segun lo cual su probabilidad se acercará mas ó menos á la certeza; pero siempre es necesario que no llegue á un asenso del todo firme, y que traiga consigo algun recelo de que lo contrario puede ser verdadero; pues sin esto dejaria de ser opinion, y se elevaria al grado de certeza.

229. La duda es la suspension del entendimiento entre dos uicios. Si la suspension proviene de falta de razones en pro ó en contra, se llama negativa; si dimana de la igualdad de razones, se llama positiva. Se pregunta si ha llovido mas en Madrid que en Toledo, no habiendo testimonio ni medio alguno para decidir la cuestion: la duda será negativa. Dos testigos iguales en inteligencia, veracidad y en todo cuanto puede dar peso á sus palabras, sostienen hechos contradictorios, afirmando el uno lo que el otro niega: esto engendrará una duda positiva.

230. Las reglas para juzgar bien están en parte explicadas

con lo dicho (96 y sig.), relativamente á la buena percepcion; porque es evidente que cuando percibamos bien las cosas, atribuiremos á los sujetos los predicados que les convienen; sin embargo faltan todavía algunas observaciones que pueden auxiliar mucho para evitar el error y alcanzar la verdad, las que expondremos en el lugar oportuno.

CAPÍTULO V.

EL RACIOCINIO

SECCION I.

El raciocinio en general.

231. Raciocinio es el acto del entendimiento con que inferimos una cosa de otra.

232. Para esta ilacion necesitamos un medio, el cual se llama argumento. La forma en que expresamos el raciocinio se apellida argumentacion. Una serie de argumentaciones se denomina razonamiento ó discurso.

233. Las proposiciones en que se hace la comparacion de los extremos con el medio, se llaman premisas; y la otra en que se expresa la consecuencia, se llama conclusion.

234. Hablando en rigor, debe distinguirse entre la consecuencia y la proposicion con que se la expresa: en el primer caso, se atiende tan solo al enlace de la proposicion con las premisas; en el segundo se la considera en si aisladamente. Algun metal es precioso, luego el oro es precioso. Esta última proposicion considerada en sí es verdadera, pero como consecuencia es falsa; pues por ser precioso algun metal, no se sigue que el oro lo sea; de lo contrario lo mismo se podria decir del plomo y de todos los demás. Así es que las consecuencias no se llaman verdaderas ni falsas, sino legítimas ó ilegítimas. Una proposicion verdadera puede ser una consecuencia ilegítima, como se ve en el ejemplo anterior; y una proposicion falsa puede ser una consecuencia legítima. Todo mineral

es vegetal, luego el oro es vegetal. La proposicion es falsa pero la consecuencia es muy legítima.

235. El fundamento principal de todo raciocinio es el principio de contradiccion : es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. La conclusion debe estar ya contenida en las premisas, y por tanto afirmada implícitamente en una de ellas. El raciocinio es el acto con que descubrimos que un juicio está contenido en otro, para lo cual nos sirve lo que llamamos el medio. El juez sabe que ha de aplicar tal pena á todos los ladrones : pero como ignora que tal sujeto sea ladron, ignora que deba aplicarle la pena. El juicio, este sujeto merece tal pena, estaba contenido en el otro general, todos los ladrones merecen tal pena; mas, para que esto se descubriese, era necesario un juicio determinado, á saber, que el sujeto era ladron.

236. Esta doctrina se comprenderá mejor aplicándola á las varias formas de la argumentacion, por lo cual conviene ante todo dar á conocer estas formas. Las principales son: silogismo, entimema, epikerema, dilema, sorites ó gradacion, induccion y analogía.

SECCION II.

Definicion y division del silogismo.

237. Silogismo es la argumentacion en que se comparan dos extremos con un tercero, para descubrir la relacion que tienen entre sí.

Toda virtud es laudable ;
La prudencia es virtud ;
Luego la prudencia es laudable.

Los dos extremos, prudencia y laudable, se comparan con el tercero, virtud; y de aquí se deduce que el atributo, laudable, conviene á la prudencia.

238. Los extremos comparados se llaman términos: mayor, el mas general; y menor, el otro. El punto de comparacion se denomina medio término. En el ejemplo citado, prudencia es el menor, laudable el mayor, virtud el medio.

239. La premisa en que se halla el término mayor, se llama mayor, y la otra menor. Es mas frecuente el que la mayor sea

la primera del silogismo; pero aunque muden de lugar no varía su naturaleza.

240. Los silogismos se dividen en simples y compuestos. Los simples constan de solas proposiciones simples como el que se ha visto mas arriba (237); los compuestos encierran alguna proposicion compuesta.

SECCION III.

Reglas de los silogismos simples.

241. Como el principio fundamental de los silogismos es que las cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí (237), resulta que todas las reglas de los silogismos pueden reducirse á una sola: la comparacion debe hacerse de los *mismos* extremos con un *mismo* medio; pero en las escuelas se acostumbra señalar varias que pueden mirarse como explicaciones de la fundamental.

Hé aquí los versos en que se las expresa.

1. Terminus esto triplex: medius, majorque minorque.
2. Latius hos quam præmissæ conclusio non vult
3. Aut semel aut iterum, medius generaliter esto.
4. Nequaquam medium capiat conclusio fas est
5. Ambæ afirmantes nequeunt generare negantem.
6. Pejorem semper sequitur conclusio partem.
7. Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.
8. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

1ª.

242. Todo silogismo debe constar de solos tres términos: mayor, menor y medio.

Sin esto no se haria la comparacion de los dos con un tercero. Para que el silogismo sea vicioso, no se necesita que haya expresamente mas de tres términos; basta que uno de ellos se tome en diverso sentido en las diferentes proposiciones; pues en tal caso, aunque el nombre sea el mismo, la significacion no lo es. Un soldado es valiente; un cobarde es soldado; luego un cobarde es valiente. — El medio término, *soldado*, es uno en cuanto á la palabra, pero no en su significacion; porque en la mayor se trata de un soldado distinto del de la

menor. A esta regla bien entendida y explicada se pueden reducir todas las otras (235).

2ª.

243. Los términos no deben tomarse con mayor extension en la conclusion que en las premisas.

Se reduce á la primera, porque con la mayor extension se cambian los términos.

3ª.

244. El medio término se debe tomar distributivamente en una de las premisas, cuando no sea singular.

Si el medio término no se toma distributivamente en alguna de las premisas, sino en particular, podrá referirse á diferentes sujetos en las diversas premisas, como sucede en el ejemplo anterior (242). Pero si el medio término es singular, el silogismo será concluyente. César fué asesinado por Bruto; el vencedor de Farsalia fué César, luego el vencedor de Farsalia fué asesinado por Bruto.

4ª.

245. El medio no debe entrar en la conclusion. El medio sirve para comparar los extremos; y en la conclusion solo se debe hallar el resultado, esto es, la relacion de los extremos entre sí.

5ª.

246. De dos proposiciones afirmativas, no se puede inferir una negativa.

De que dos términos se identifiquen con un tercero, no se sigue que sean distintos.

6ª.

247. La conclusion debe seguir la parte mas débil: esto es, si una de las premisas es particular ó negativa, la conclusion debe ser particular ó negativa.

En siendo una premisa particular, la conclusion debe serlo tambien; así se infiere de lo dicho (243).

De que un extremo se identifique con un tercero, y otro no, nunca se puede seguir que el uno sea el otro; luego la conclusion no puede ser afirmativa, si una premisa es negativa.

7ª.

248. De dos proposiciones negativas no se sigue nada.

En primer lugar: de dos negativas, no se puede inferir una afirmativa. Dos términos pueden no identificarse con un tercero, y sin embargo no ser idénticos entre sí: luego, de dos proposiciones negativas, no se infiere una afirmativa. César no es Pompeyo; Ciceron no es Pompeyo; pero de esto no se infiere que César sea Ciceron.

El no identificarse dos términos con un tercero, no prueba que no se identifiquen entre sí; y así de dos negativas, tampoco se infiere una negativa. Alejandro no es César; el vencedor de Darío no es César; mas de esto no se sigue que Alejandro no sea el vencedor de Darío. Homero no es Virgilio; el autor de la Ilíada no es Virgilio; mas de esto no se sigue que Homero no sea el autor de la Ilíada.

8ª.

249. De dos particulares no se sigue nada.

Si las dos son afirmativas, todos los términos se toman en particular; y por consiguiente el medio término no es ni universal, ni singular (244). Si la una es negativa, la conclusion deberá ser negativa (247); en cuyo caso, el predicado será universal (161). No habiendo en las premisas mas que un término que se tome universalmente, este deberá ser el extremo ó el medio: si es el medio, el silogismo peca contra la regla 2ª (243); si es el extremo, peca contra la 3ª. (244).

SECCION IV.

Figuras y modos del silogismo.

250. Segun el lugar que ocupa el medio término, se dividen los silogismos en cuatro clases, llamadas figuras.

En la primera el medio término es sujeto en la mayor y predicado en la menor. En la segunda, es predicado en amdas.

En la tercera, es sujeto en ambas. En la cuarta, es predicado en la mayor y sujeto en la menor.

Para fijarlas en la memoria, se solia emplear en las escuelas la fórmula siguiente, ú otra semejante: *prima, sub præ; secunda, præ præ; tertia, sub sub; quarta, præ sub.*

251. La combinacion de las proposiciones, atendiendo á que sean universales ó particulares, afirmativas ó negativas, se llama modo del silogismo.

Los modos se dividen en directos é indirectos; en los directos, el término mayor es predicado de la conclusion; en los indirectos, es sujeto.

252. Representando la cantidad y la calidad de las proposiciones por *A, E, I, O,* (167), y combinándolas de tres en tres, se halla que pueden formarse 64 combinaciones; pero solo resultan 19 legítimas, que en las escuelas solian expresarse por los famosos versos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Las vocales expresan las proposiciones; esto se entenderá mejor con ejemplos.

253. *Barbara.* Como la *A* está repetida tres veces, indica el silogismo compuesto de tres universales afirmativas. *Ferio* indica un silogismo en que la mayor es universal negativa, *E;* la menor particular afirmativa, *I;* la conclusion particular negativa, *O.* Si la palabra tiene mas de tres vocales, solo se atiende á las tres primeras, pues las otras se han añadido para la cadencia del verso, como en Friseso-*morum.*

254. *Barbara.*

A. Todo metal es cuerpo
A. Todo plomo es metal;
A. Luego todo plomo es cuerpo.

Celarent.

E. Ningun metal es vegetal;
A. Todo plomo es metal;
E. Luego ningun plomo es vegetal.

Darii.

A. Todo metal es cuerpo;
I. Algun mineral es metal;
I. Luego algun mineral es cuerpo.

Ferio.

E. Ningun metal es viviente;
I. Algun cuerpo es metal;
O. Luego algun cuerpo no es viviente.

Las cuatro especies anteriores pertenecen á la primera figura, porque el medio término, metal, es sujeto en la mayor y predicado en la menor. Son además del modo directo.

255. *Barali.*

A. Todo metal es cuerpo;
A. Todo plomo es metal;
I. Luego algun cuerpo es plomo

Celantes.

E. Ningun metal es viviente;
A. Todo plomo es metal;
E. Luego ningun viviente es plomo.

Dabitis.

A. Todo metal es cuerpo;
I. Algun mineral es metal;
I. Luego algun cuerpo es mineral.

Fapesmo.

A. Todo metal es cuerpo;
E. Ningun viviente es metal;
O. Luego algun cuerpo no es viviente

Friseso.

I. Algun mineral es metal;
E. Ningun viviente es mineral;
O. Luego algun metal no es viviente.

Los cinco modos anteriores son de la primera figura por la razon señalada (250); y son indirectos, porque el término mayor no es el predicado, sino el sujeto de la conclusion.

256. *Cesare.*

E. Ningun viviente es metal;
A. Todo plomo es metal;
E. Luego ningun plomo es viviente.

Camestres.

A. Todo plomo es metal;
E. Ningun vegetal es metal;
E. Luego ningun plomo es vegetal.

Festino.

E. Ningun vegetal es metal;
I. Algun cuerpo es metal;
O. Luego algun cuerpo no es vegetal.

Baroco.

A. Todo plomo es metal;
O. Algun cuerpo no es metal;
O. Luego algun cuerpo no es plomo.

Estos cuatro modos son de la segunda figura, porque el medio término es siempre predicado.

257. *Darapti.*

A. Todo metal es mineral;
A. Todo metal es cuerpo;
I. Luego algun cuerpo es mineral.

Felapton.

E. Ningun metal es vegetal;
A. Todo metal es cuerpo;
O. Luego algun cuerpo no es vegetal.

Disamis.

I. Algun metal es plomo;
A. Todo metal es cuerpo;
I. Luego algun cuerpo es plomo.

Datisi.

A. Todo metal es cuerpo;
I. Algun metal es plomo;
I. Luego algun cuerpo es plomo.

Bocardo.

O. Algun metal no es plomo;
A. Todo metal es mineral;
O. Luego algun mineral no es plomo

Ferison.

E. Ningun metal es vegetal;
I. Algun metal es plomo;
O. Luego algun plomo no es vegeta-

Estos son de la tercera figura.

SECCION V.

Silogismos compuestos.

258. Los silogismos compuestos son condicionales, disyuntivos, ó copulativos.

259. Silogismo condicional ó hipotético es el que se forma de una proposicion condicional, de otra simple en que se afirma ó niega una de las partes de la condicional, y de la conclusion. La conclusion se llama antecedente; lo condicional, consecuente.

Si el sol calienta el tubo del termómetro, el mercurio subirá;
El sol calienta el tubo;
Luego el mercurio sube.

Regla 1ª.

260. Afirmado el antecedente, se debe afirmar el consecuente.

Claro es que, supuesta la relacion del calor del sol con la subida del termómetro, si hay este calor, habrá la subida; pero es de notar que la afirmacion del consecuente no autoriza para afirmar el antecedente. No se podria decir : si el mercurio sube, el sol le calienta; porque el mercurio puede subir por el calor de una estufa, ó por otra causa.

2ª.

261. Negado el consecuente, se debe negar el antecedente. Si el mercurio no sube, señal es que no existe la causa que lo haga subir, y por consiguiente no hay la del calor del sol. Pero tambien es preciso notar que de la negacion del antecedente no se infiere la del consecuente. Nada valdria este raciocinio : si el sol no calienta el tubo, el mercurio no sube; porque puede subir por un calor que no sea el solar.

262. Silogismo disyuntivo es el que consta de una proposicion disyuntiva, de otra simple que afirma ó niega uno de los miembros de la disyuncion, y de la conclusion.

Antonio es Francés ó Aleman;
Es Francés;
Luego no es Aleman.

Regla 1ª.

263. No debe haber medio entre los términos de la disyuncion.

El ejemplo citado no seria concluyente, si Antonio fuer Español ó de otra nacion.

2ª.

264. Si la conclusion es afirmativa, necesita para su legitimidad la negacion de todos los demás miembros; y si es negativa, ha menester de la afirmacion de uno.

La accion es útil, ó dañosa, ó indiferente;
No es útil ni indiferente;
Luego es dañosa.

Aquí se afirma bien un extremo, porque se han negado los demás.

La accion es útil, ó dañosa, ó indiferente;
Es útil;
Luego no es dañosa ni indiferente.

Aquí se ha afirmado un extremo, y por tanto deben negarse los otros.

265. Silogismo copulativo es el que consta de una proposicion copulativa negativa, de una simple y de la conclusion.

El hombre no puede á un tiempo seguir el impulso de sus pasiones y ser virtuoso;
Tiberio sigue el impulso de sus pasiones;
Luego no es virtuoso.

Regla 1ª.

266. Los miembros de la copulativa deben ser incompatibles.

Cuando no hay incompatibilidad, el silogismo no conduce á nada. Si alguno quisiese probar que un sabio no es virtuoso por lo mismo que es sabio, no probaria nada, porque no hay incompatibilidad entre la sabiduría y la virtud.

2ª.

267. De la afirmacion de un miembro se puede pasar á la negacion del otro.

Si es virtuoso, no sigue el impulso de sus pasiones; y si obedece al impulso de sus pasiones, no es virtuoso.

3ª.

268. De la negacion de un miembro no se sigue la afirmacion del otro.

Un hombre no puede ser á un mismo tiempo Francés y Ruso;
No es Francés;
Luego es ruso.

El silogismo no concluye; porque aunque sean incompatibles las calidades de Francés y Ruso, puede no ser ni lo uno ni lo otro, sino Aleman, ó Napolitano, ó de otro país.

SECCION VI.

Varias especies de argumentacion.

269. Entimema es un silogismo en que se calla una de las premisas, porque sin expresarla se la sobrentiende.

Todo metal es mineral;
El plomo es metal;
Luego el plomo es mineral.

Este silogismo se puede convertir en uno cualquiera de estos entimemas.

Todo metal es mineral;
Luego el plomo es mineral.
El plomo es metal;
Luego es mineral.

270. Epikerema ó *probanza*, es un silogismo, cuyas premisas van acompañadas de prueba.

El hombre debe profesar la religion verdadera, porque sin esto es imposible agradar á Dios que es la misma verdad; la religion católica es la verdadera, como lo manifiestan los mi-

agros, el cumplimiento de las profecías, y otras señales inequívocas: luego el hombre debe profesar la religion católica.

271. Dilema es una argumentacion que consta de una proposicion disyuntiva, y de dos condicionales, ambas conducentes á una misma conclusion.

El mundo se convirtió al cristianismo con milagros ó sin milagros; si con milagros, el cristianismo tiene milagros en su favor, y por tanto es verdadero; si sin milagros, el cristianismo hizo un gran milagro, convirtiendo el mundo sin milagros: luego tambien es verdadero.

El hombre que obedece á sus pasiones, ó logra lo que desea, ó no;

Si lo logra, se fastidia, y por consiguiente es infeliz;

Si no lo logra, está ansioso, y por lo mismo es infeliz.

Regla 1ª.

272. No debe haber medio entre los términos de la disyuncion.

El juez ó condena á muerte al reo ó le absuelve;

Si lo condena á muerte, es cruel, y por tanto falta á la justicia,

Si lo absuelve, no cumple la ley, y así falta tambien á la justicia;

Luego de todos modos falta á la justicia.

El dilema no concluye, porque entre la pena de muerte y la absolucion hay otras penas.

2ª.

273. Las condicionales deben ser verdaderas.

En el ejemplo citado el silogismo no concluiria, si el condenar á muerte no fuese crueldad, ó el absolver no se opusiese á la ley.

3ª.

274. Conviene evitar un vicio muy frecuente en los dilemas, cual es el que puedan retorcerse contra el que los propone.

El soberano ó deja perecer al reo ó le perdona; si le deja perecer, es digno de censura por inhumano; si le absuelve,

es tambien digno de censura, porque no deja obrar á la justicia: luego de todos modos es digno de censura.

Puede retorcerse de esta manera:

El soberano ó deja perecer al reo ó le perdona; si le deja perecer, no merece censura, porque deja obrar á la justicia; si le perdona, tampoco es digno de censura, pues que es misericordioso en uso de su derecho: luego en ningun caso es digno de censura.

275. Sorites ó gradacion es una serie de silogismos abreviados.

La misericordia es virtud; la virtud es agradable á Dios; lo que es agradable á Dios alcanza premio: luego la misericordia alcanzará premio.

Equivale á estos silogismos:

La misericordia es virtud; la virtud alcanzará premio; luego la misericordia alcanzará premio.

Se prueba la menor: lo que es agradable á Dios alcanzará premio; la virtud es agradable á Dios; luego la virtud alcanzará premio.

276. Induccion es la argumentacion en que, enumerando todas las partes, y viendo que á cada una de ellas le conviene un predicado, inferimos que conviene á todos.

La única regla para esta argumentacion es que se enumeren bien las partes, y que no se proceda ligeramente de una ó pocas á todas. Suele ser difícil enumerar todas las partes; y por lo mismo conviene guardarse de proposiciones demasiado absolutas. De esto trataremos mas abajo.

277. Analogía es la argumentacion por semejanza: como si, averiguada la causa de un fenómeno, inferimos que otro semejante ha debido tener la misma causa. De esto se tratará mas largamente en otro lugar.

SECCION VII.

Paralogismos ó falacias.

278. La argumentacion viciosa se llama paralogismo, sofisma ó falacia. El nombre de sofisma, y menos el de falacia, no suele aplicarse á la argumentacion viciosa, cuando está em-

pleada de buena fe. Entonces se la llama paralogismo; bien que algunos llaman paralogismo á la argumentacion viciosa por su materia, y sofisma ó falacia á la que peca por su forma.

279. Aunque el vicio de las argumentaciones puede describirse con las reglas que hemos dado mas arriba, enumeraremos rápidamente las que solian contarse en las escuelas, siguiendo á Aristóteles.

280. Las falacias son trece : seis de diccion, y siete de cosa, *rei*. A las primeras se las llama gramaticales, y á las segundas dialécticas.

281. Las de diccion ó palabra son las siguientes : equivocacion, anfibología, composicion, division, acento, figura de diccion. Algunas de estas son extrañas y hasta ridículas.

Equivocacion. El clima es *dulce,* luego es grato al paladar. — Anfibología. El que exponga sus caudales en la empresa, comete una locura : luego es necesario encerrarle en la casa de locos. — Composicion, ó tránsito *a sensu diviso ad sensum compositum*. El que está sentado puede estar en pié : luego puede á un mismo tiempo estar en pié y sentado. — Division, ó tránsito *a sensu composito ad sensum divisum.* Lo blanco no puede ser encarnado : luego el papel no puede teñirse de encarnado. — De acento. *Sí* es justo. *Si* es justo. Lo primero es absoluto, lo segundo condicional. — Figura de diccion. La existencia de Marte es fabulosa : luego no existe el planeta Marte.

282. Las falacias de cosa son las siguientes : de accidente Tránsito de lo dicho *simpliciter* á lo dicho *secundum quid*, ó de lo dicho *secundum quid* á lo dicho *simpliciter.* Ignorancia del elenco. De consecuente. Peticion de principio. De no causa como causa. De una pregunta complexa, como si fuera simple.

283. De accidente. Algunos sabios han sido viciosos, luego la ciencia es dañosa. Se condena la ciencia por un accidente de ella.

284. Tránsito de lo dicho *simpliciter* á lo dicho *secundum quid,* ó vice versa. Engaña, luego miente. No concluye, porque puede engañar de buena fe. — No sabemos dónde está la causa de donde procede el calor terrestre, luego no sabemos que exista. No concluye por lo segundo.

285. Ignorancia del elenco, la hay cuando no se está en la cuestion. El hombre no puede pensar sin sangre; luego la

sangre piensa. Buscar el sujeto del pensamiento no es lo mismo que buscar una condicion necesaria para la vida, y por tanto para el pensamiento.

286. De consecuente, se comete cuando se peca contra lo dicho (260). Si es sabio, es laborioso; es laborioso; luego es sabio.

287. Peticion de principio. La hay cuando se supone lo mismo que se ha de probar. El humo sube hácia arriba, porque no tiene gravedad, pues que es de la clase de los cuerpos leves. Precisamente esto último es lo que se ha de probar, y sin embargo se aduce como prueba. Esta falacia se llama tambien círculo vicioso.

288. De no causa por causa. El enfermo se halla peor; luego la medicina le ha dañado. El daño puede haber provenido de otras causas.

289. De pregunta complexa como simple. ¿Los Mejicanos, los Brasileros, los Españoles, los Franceses son Europeos? Sí. ¿Luego los Mejicanos son Europeos? No. Luego los Franceses no son Europeos.

SECCION VIII.

Reduccion de todas las reglas del raciocinio á una sola.

290. He dicho (255) que todo raciocinio consiste en la manifestacion de que un juicio está contenido en otro; voy á desenvolver esta observacion, que, bien comprendida, basta para conocer si un raciocinio cualquiera es legítimo ó no, sin necesidad de recordar las reglas especiales.

291. La consecuencia legítima debe estar afirmada en las premisas; sacarla es poner explícito lo que estaba implícito; el medio no es mas que aquello de que echamos mano para desenvolver las premisas, y manifestar que en una de ellas está contenida la conclusion. De esto resulta que todo raciocinio se funda en el principio de contradiccion; y toda consecuencia, para ser legítima, debe ser tal que, en no admitiéndola, se afirme y se niegue una cosa al mismo tiempo.

292. El sofisma es la argumentacion en que se saca una consecuencia ilegítima con apariencias de legitimidad. En todo sofisma se pretende que una proposicion está contenida en otra,

cuando realmente no lo está ; el secreto para desenredarse de los sofismas es volver atrás , reflexionando atentamente sobre el verdadero sentido de la proposicion en que el sofisma se apoya.

293. Teniendo presentes estas observaciones se puede resolver desde luego si una forma de argumentacion es legítima ó sofística. En la dialéctica se dan muchas reglas para semejantes casos ; no niego que sean muy útiles , y en la detenida explicacion que de ellas acabo de hacer, he dado una prueba de que estoy lejos de despreciarlas, pero no puedo menos de observar que es muy difícil retenerlas en la memoria , y que, aun recordadas , si se pregunta la razon de ellas, se las debe fundar en el principio arriba establecido.

Apliquemos esta observacion al silogismo simple.

294. El principio fundamental de los silogismos simples, es el siguiente. Las cosas idénticas á una tercera son idénticas entre sí. *Quæ sunt eadem uni tertio sunt idem inter se.* Este principio á su vez se reduce al de contradiccion. Si *A* es *C*, y *B* es *C*, *A* es *B*. Puesto que *A* es *C*, es evidente que al decir que *B* es *C*, digo tambien que *A* es *B*; y si lo niego caigo en contradiccion afirmando y negando una misma cosa á un mismo tiempo.

295. Así es que todas las reglas del silogismo pueden reducirse á una sola : se han de comparar unos *mismos* extremos con un *mismo* medio. Por el contrario, todos los vicios de los silogismos se reducen á uno : el cambio de los extremos ó del medio, aunque la palabra que los exprese se conserve la misma.

296. Todo cuerpo es grave, el aire es cuerpo , luego el aire es grave. La consecuencia es legítima, porque habiendo afirmado que todo cuerpo era grave, lo afirmaba tambien del aire, si este era un cuerpo : luego la conclusion estaba ya contenida en la mayor, y solo necesitaba que la menor me lo manifestase , diciendo que el aire era cuerpo , esto es , una de aquellas cosas de que habia afirmado la gravedad.

297. Esta especie de silogismos estriba en aquel principio : lo que se afirma de todos se afirma de cada uno. El uso del principio de contradiccion es evidente en este caso ; pues que cuando he dicho *todos* distributivamente , he dicho tambien cada uno. Si afirmo un predicado de todos los cuerpos, y des-

pués lo niego de un cuerpo, lo afirmo de todos y de no todos, lo que es una contradiccion.

298. Algun cuerpo es vegetal; el metal es cuerpo; luego el metal es vegetal. El silogismo no conluye, porque al afirmar que algun cuerpo es vegetal, la afirmacion se refiere únicamente á ciertos cuerpos; y al afirmar en la menor que el metal es cuerpo, me refiero á ciertos cuerpos diferentes de aquellos de que trataba en la mayor: luego no hay comparacion de los dos extremos con un mismo medio, y por tanto no me contradigo al negar que sean idénticos entre sí. El defecto de este silogismo se expresa en la regla: de dos proposiciones particulares no se sigue nada.

299. Todo pino es madera; todo abeto es madera; luego todo abeto es pino. El silogismo no concluye, porque en la mayor el término medio significa una clase de madera, y en la menor otra diferente. El vicio de este silogismo está expresado en aquella regla: en alguna de las premisas el medio término se debe tomar distributivamente. La razon es porque de esta suerte se logra que la comparacion se haga con un mismo medio; pues como en una de las premisas se habla de todos, al hablarse en la otra de uno se habla tambien del mismo de que se hablaba en la anterior.

300. Es fácil extender estas observaciones á todas las formas de argumentacion; y será bueno que se ejerciten en ello los alumnos, porque de este modo se acostumbrarán á distinguir entre los raciocinios legítimos y los sofísticos, y simplificando las reglas de toda buena argumentacion las retendrán sin dificultad en la memoria.



LIBRO III.

EL MÉTODO.

CAPÍTULO I.

LOS CRITERIOS.

301. Método es el órden que observamos para evitar el error y encontrar la verdad.

A veces se entiende por método el conjunto de los medios que empleamos para lograr dichos objetos. De ambas cosas trataremos en este libro.

302. Las fuentes de donde mana para nosotros el conocimiento de la verdad se llaman criterios; y es claro que si no los conocemos, nos será imposible proceder con buen órden en la investigacion de la verdad. Así, antes de dar las reglas para el buen método, es preciso explicar en qué consisten los varios criterios.

En general, se entiende por criterio el medio para conocer la verdad. De estos los hay que se hallan en nosotros mismos, y son el de conciencia, el de evidencia, el de sentido comun, y el de los sentidos externos; y los hay fuera de nosotros, como el de la autoridad. Explicaremos mas abajo (sec. 5ª.) que el de los sentidos externos se reduce á los de conciencia y sentido comun, ó mas bien que se forma de la combinacion de estos; y el de autoridad se compone del de conciencia, sentido comun, evidencia y sentidos externos, combinándose dos ó mas de estos criterios y de diferentes maneras segun las cosas de que se trata.

SECCION I.

Criterio de conciencia, ó de sentido íntimo.

303. La conciencia ó sentido íntimo, es la presencia interior

de nuestras propias afecciones. Sentir, imaginar, pensar, querer, son afecciones de nuestra alma que no pueden ni siquiera concebirse sin la presencia íntima de ellas. ¿Qué seria el sentir si no experimentásemos la sensacion? ¿Qué el pensar, si no experimentásemos el pensamiento? ¿Qué el querer, si no experimentásemos el acto de la voluntad? El sentido, la imaginacion, el pensamiento, la voluntad, todo desaparece sin esta presencia íntima, pues todo se reduce á palabras que ó no significan nada, ó expresan cosas contradictorias. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. 1, cap. XXIII.)

304. La conciencia es de dos maneras, directa y refleja La directa es la simple presencia de la afeccion interior, la refleja es el acto intelectual dirigido sobre esta presencia. Siento un dolor, sin pensar expresamente en que siento aquel dolor; la presencia íntima de la afeccion dolorosa es la conciencia directa; pero si pienso sobre aquella sensacion, el acto intelectual que podria expresarse de esta manera, « conozco que padezco, » es la conciencia refleja.

305. La conciencia directa acompaña á toda afeccion interna, pues que sin esto no son concebibles, ni la sensibilidad, ni la inteligencia, ni la voluntad.

La refleja es un acto puramente intelectual del todo independiente de los objetos sobre que versa, y que por tanto puede no acompañarlos.

306. Creen algunos que hay afecciones internas intelectuales de que no tenemos conciencia; si se habla de la conciencia refleja, es cierto que hay muchedumbre de afecciones que no advertimos expresamente; pero si se tratase de la conciencia directa, la asercion seria contradictoria

307. El criterio de la conciencia es del todo infalible con tal que se ciña á su objeto propio. Este objeto es lo que pasa en nuestro interior. Si experimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice, que siento aquel dolor. Si la conciencia me lo dice, lo siento: sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente á mi alma; son cosas idénticas; afirmar la una y negar la otra, seria una contradiccion.

308. Los errores del criterio de la conciencia nacen de que pasamos de la afeccion interior á sus causas, ó á circunstancias

que no están bajo la jurisdiccion del mismo. No me engaño ni puedo engañarme si, al experimentar un dolor semejante al de una punzada, afirmo que lo experimento; pero si á mas de decir que lo experimento, digo que me punzan, ya puedo engañarme; porque extiendo el criterio de la conciencia á la causa del dolor, la cual no está presente á mi alma.

309. Hay una persona que experimenta un impulso hácia una creencia ó una accion; interiormente le parece que hay una voz que le enseña una doctrina ó que le indica un camino; no se engaña ni puede engañarse en lo que toca al fenómeno interno, con tal que se limite á decir, « en mi interior siento eso, » el criterio de su conciencia es infalible; pero si apoyado en este criterio dice : « Dios me inspira eso, » pasa del fenómeno á la causa, y puede caer en error. De aquí han dimanado la extravagancia y el fanatismo de las sectas que abandonaron el principio de la autoridad, para fundarse únicamente en el espíritu privado. Toda la doctrina del criterio de la conciencia puede resumirse en las reglas siguientes.

1ª.

310. El criterio de la conciencia es infalible cuando se refiere á lo que pasa en nuestro interior

2ª.

311. El criterio de la conciencia es falible cuando sale de los límites de lo que pasa en nuestro interior, extendiéndose á causas, efectos ú otras circunstancias del fenómeno interno.

SECCION II.

Criterio de evidencia.

312. La evidencia suele definirse : la luz interna con que vemos las ideas con toda claridad. Esta definicion tiene el inconveniente de estar compuesta de palabras metafóricas, que á su vez necesitan ser explicadas. Será preciso, pues, no contentarnos con ella, y examinar mas á fondo este punto importante.

313. Es evidente que tres y dos hacen cinco; ¿porqué?

porque analizando lo que entendemos por cinco, vemos que en esta idea se hallan el tres y el dos, y que el cinco no es otra cosa que la reunion de estos dos números. Es evidente que tres y dos no hacen seis; ¿porqué? porque analizando lo que entendemos por seis, vemos que este número se compone de tres mas dos, mas uno; y por tanto la reunion del tres y del dos no completan el seis. Es evidente que todos los radios del círculo son iguales; ¿porqué? porque examinando lo que entendemos por círculo, vemos que en su construccion se da ya por supuesta la igualdad del radio, pues que este es la misma línea con cuya revolucion al rededor de un punto se construye el círculo. Es evidente que el diámetro es mayor que el radio; ¿porqué? porque examinando lo que entendemos por diámetro, vemos que está formado de dos radios, puesto el uno á continuacion del otro.

314. Luego la evidencia debe definirse : la percepcion de la identidad ó de la repugnancia de las ideas.

315. Hablando en rigor, la evidencia es el acto con que encontramos en nuestras ideas aquello que se ha puesto en las mismas, ó con que negamos aquello que habíamos ya negado de ellas; es una especie de cargo y data con que el entendimiento iguala las salidas con las entradas; no puede salir lo que no habia entrado, no puede hallarse entre las existencias lo que ya ha salido. Toda evidencia se funda en el principio de contradiccion; el entendimiento no tiene evidencia sino cuando descubre un conflicto entre la afirmacion y la negacion; afirma con evidencia porque no puede negar sin faltar á su afirmacion propia; niega con evidencia, cuando no puede afirmar sin faltar á su propia negacion.

316. La evidencia es inmediata ó mediata. Hay evidencia inmediata cuando percibimos desde luego la identidad ó repugnancia de dos ideas, sin necesidad de ninguna reflexion, y con solo entender el significado de las palabras. Hay evidencia mediata, cuando, para descubrir esta identidad ó repugnancia, necesitamos reflexionar sobre las ideas mirándolas bajo varios aspectos ó comparándolas con otras. Si se nos habla de un triángulo circular, vemos desde luego el absurdo sin necesidad de reflexion, porque la simple idea del triángulo nos excluye la del círculo; esto es evidente con evidencia inmediata, y

para todos los hombres, aun los mas ignorantes de los principios de geometría. Pero quien no conozca los elementos de esta ciencia, podrá muy bien creer que no es absurdo un triángulo cuyos ángulos sumados sean mayores que dos rectos: esto es imposible, contradictorio, pero la contradiccion no se descubre á primera vista, aunque se sepa lo que es triángulo, lo que es ángulo, y lo que son dos rectos. Aquí pues no hay evidencia inmediata. Pero haciendo la construccion correspondiente, y conociendo los medios para comparar los ángulos, se demuestra que la suma de los de un triángulo es siempre igual á dos rectos, y que no puede sostenerse lo contrario sin incurrir en contradiccion. En este caso hay evidencia mediata.

317. La piedra de toque de la verdadera evidencia es el principio de contradiccion, y las ilusiones que nos formamos con este criterio nacen de que aplicamos malamente dicho principio. Cuando se trata de evidencia inmediata es difícil equivocarse; pero cuando para ver la identidad ó la repugnancia necesitamos comparar entre sí varias ideas raciocinando, creemos que hay contradiccion donde no existe, ó que existe donde no la hay en la realidad. El riesgo de engañarnos es tanto mayor cuanto es mas largo el hilo del discurso; en tales casos á veces nos parece que el hilo continúa entero cuando lo hemos ya roto, quizá por mil partes.

Regla 1ª.

318. Para cerciorarse de que hay en efecto evidencia inmediata, es necesario que con toda claridad y á la primera ojeada, se vea que el juicio está enlazado con el principio de contradiccion; esto es, que si la proposicion es afirmativa no se la puede negar, ó que si es negativa no se la puede afirmar, sin faltar á dicho principio.

2ª.

319. Cuando no hay evidencia inmediata, es necesario ir siguiendo con suma escrupulosidad los eslabones del raciocinio, y no pasar nunca adelante cuando el tránsito no está justificado por el principio de contradiccion. (V. *la Filosofía fundamental*, lib. 1, cap. xv y xxiv.)

SECCION III.

Criterio de sentido comun.

320. El criterio de sentido comun, que tambien puede llamarse instinto intelectual, es la inclinacion natural á dar asenso a ciertas proposiciones, que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Es fácil encontrar muchos ejemplos en que experimentamos este instinto irresistible.

Todos los hombres están seguros de que hay un mundo externo; y sin embargo este mundo no le tienen presente á su conciencia, pues que esta se limita á los fenómenos puramente internos; ni tampoco conocen esta verdad por evidencia, porque aun suponiendo la posibilidad de una verdadera demostracion, muchos de ellos no serian capaces de comprenderla, y la inmensa mayoría no ha pensado ni pensará nunca en demostraciones semejantes.

La humanidad entera conoce las verdades morales, y á ellas ajusta su conducta, ó cuando menos conoce que la debe ajustar; estas verdades no son fenómenos puramente internos, pues que abarcan las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios; tampoco son conocidas por demostraciones, pues que la inmensa mayoria de los hombres, aunque se ocupa de la moral, no piensa en las teorías morales.

Nadie creerá que quien hace tadas sus acciones al acaso, haya de conseguir todo lo que quiera; que disparando sin apuntar, haya de matar siempre el ave que desea; que andando sin mirar á dónde va, haya de llegar siempre al punto que le conviene; que metiendo la mano en una urna dónde hay millares de bolas, haya de sacar siempre la suerte que él codicia; que moviendo la pluma al acaso, haya de resultar escrito todo cuanto desea. La certeza de que no sucederán esas extravagancias, no se apoya en el testimonio de la conciencia, porque es claro que no se trata de fenómenos internos, ni tampoco en el de la evidencia, porque semejantes extrañezas podrian verificarse sin faltar al principio de contradiccion.

321. Los ejemplos anteriores manifiestan que hay en nosotros un instinto intelectual, que nos impulsa, de una manera irresistible, á dar asenso á ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni por la evidencia : á este instinto llamo criterio de sentido comun ; podríamos apellidarlo instinto intelectual. Se le da el nombre de sentido porque ese impulso parece tener algo que le asemeja á un sentimiento ; se le da el título de comun, porque en efecto es comun á todos los hombres. Los que se ponen en contradiccion con ese instinto universal, los que no tienen sentido comun, son mirados como excepciones monstruosas en el órden de la inteligencia.

322. El criterio de los sentidos bien analizado, consta de dos elementos : el testimonio de la conciencia y el instinto intelectual ; por el primero nos cercioramos de la presencia de los fenómenos internos, de la sensacion considerada en sí misma, en cuanto es un hecho puramente subjetivo ; por el segundo, atribuimos una realidad al objeto de las sensaciones, hacemos tránsito del fenómeno interno al mundo externo, cuidándonos muy poco de si ese tránsito lo hacemos pasando por un puente sólido ó con un salto por el aire.

323. El criterio de la evidencia se funda tambien en el testimonio de la conciencia combinado con el instinto intelectual ; no solo creemos que las cosas nos parecen tales, sino tambien que son tales como nos parecen. Nos parece que un círculo no puede ser un triángulo, pero no nos limitamos á la afirmacion de la apariencia, sino que afirmamos que en la realidad, prescindiendo de toda apariencia interior, un círculo no puede ser un triángulo. Nos parece que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo ; pero nuestro asenso no se limita al *parece*, se extiende á la cosa misma, y estamos seguros de que en realidad, prescindiendo de nuestro entendimiento, no se verificará nunca que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, porque no puede verificarse. El testimonio de la conciencia se limita al *parece* ; ¿ porqué pues pasamos de la apariencia á la realidad, porqué atribuimos un valor objetivo á nuestras ideas, porqué no las miramos como hechos puramente subjetivos á los cuales las cosas puedan conformarse ó no conformarse ? Por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible del cual no podemos señalar ninguna razon, ni de con-

siencia, ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta lo infinito. Así me parece, así es, y no puede ser de otra manera; ¿porqué? por tal razon; ¿y esta razon en qué se funda? en otra apariencia: por manera, que siempre vamos á parar á nuestro interior, á un hecho puramente subjetivo, sin que podamos señalar otro título que nos autorice para hacer tránsito del sujeto al objeto, sino el de que á esto nos hallamos forzados por la naturaleza. (V. *Filosofía fundamental*, lib. 1, cap. XXV.)

324. El criterio que se llama de autoridad, se forma de una combinacion de los criterios explicados. Oimos la relacion de un suceso que no hemos presenciado, y damos fe al narrador: para esto se necesita: 1°. oir sus palabras; hé aquí el criterio del sentido; 2°. conocer que no se engaña ni nos engaña; y esto bien lo deduciremos por raciocinio, en cuyo caso nos servirá ora la evidencia, ora la probabilidad: ó bien creeremos instintivamente, y entonces obedecemos al sentido comun.

325. De lo dicho se infiere que el criterio de la autoridad humana puede inducirnos á error, de varios modos; pues que para engañarnos basta que falte el buen uso de alguno de los criterios explicados: podemos engañarnos oyendo ó leyendo mal; y podemos ser engañados por el error ó la mala fe de quien nos habla.

El sentido comun, para ser infalible, debe reunir las siguientes condiciones:

1ª.

326. La inclinacion al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexion, puede despojarse de ella.

2ª.

327. Toda verdad de sentido comun es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

3ª.

328. Toda verdad de sentido comun puede sufrir el exámen de la razon.

4ª.

329. Toda verdad de sentido comun tiene por objeto la satisfaccion de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual ó moral.

330. Cuando estos caractéres se reunen, el criterio del sentido comun es absolutamente infalible; y se puede desafiar á los escépticos á que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporcion que estas condiciones se reunen en mas alto grado, el criterio del sentido comun es mas seguro, debiéndose medir por ellas los grados de su valor. (V. *Filosofía fundamental*, lib. 1, cap. XXXII.)

CAPÍTULO II.

CÓMO DEBEMOS CONDUCIRNOS EN LAS VARIAS CUESTIONES QUE SE PUEDEN OFRECER Á NUESTRO ENTENDIMIENTO.

SECCION I.

Clasificacion general de las cuestiones.

331. Los actos de nuestro entendimiento se dividen en especulativos y prácticos: los especulativos se limitan á conocer, los prácticos nos dirigen para obrar.

332. En el simple conocimiento de una cosa se nos pueden ofrecer tres cuestiones : 1ª. si es posible ó no; 2ª. si existe ó no; 3ª. cuál es su naturaleza, cuáles sus propiedades y relaciones.

333. En la práctica nos proponemos siempre algun fin, de lo cual nacen dos cuestiones : 1ª. cuál es ó debe ser el fin; 2ª. cuál es el mejor medio para alcanzarle.

SECCION II.

Cuestiones de posibilidad.

334. La imposibilidad, así como la posibilidad, puede ser

metafísica, física, ordinaria, y de sentido comun. Cada una de estas especies da lugar á consideraciones importantes.

§ 1.

Imposibilidad metafísica ó absoluta.

335. La imposibilidad metafísica ó absoluta es la que implica contradiccion, ó, en otros términos, la que trae consigo el absurdo de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Dos mas dos igual á tres, los diámetros de un mismo círculo desiguales, virtud reprensible, vicio laudable, son imposibles absolutos; porque se seguiria que el tres fuera tres y no tres, que el círculo seria círculo y no círculo, y que la virtud y el vicio serian vicio y virtud á un mismo tiempo.

Para juzgar respecto á la imposibilidad metafísica obsérvense las siguientes reglas.

1ª.

336. Hay imposilidad absoluta cuando la idea de una cosa excluye evidentemente la de otra.

Esta evidencia es la luz con que juzgamos hasta de los primeros principios. Sabemos que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, que el todo sea menor que la parte, que los radios de un mismo círculo sean desiguales, porque lo vemos así con toda evidencia, con la simple comparacion de las ideas.

2ª.

337. Cuando no hay esta contradiccion la cosa es absolutamente posible.

La posibilidad ó absoluta ó metafísica no es mas que la simple ausencia de la contradiccion; luego no hay medio entre lo imposible y lo posible: por el mero hecho de no ser una cosa contradictoria, ya es absolutamente posible.

3ª.

338. Cuando á primera vista no descubrimos si dos ideas se contradicen, es necesario compararlas con otras que nos pueden ilustrar.

Esta proposicion : los tres ángulos de un triángulo valen mas de dos rectos, es contradictoria ; pero la contradiccion no se presenta al que ignora los elementos de la geometría. Lo que se debe hacer en tal caso es comparar las dos ideas, suma de los tres ángulos, y la de dos rectos, con la naturaleza misma del triángulo, lo cual manifiesta la contradiccion.

4ª.

339. Lo metafísicamente imposible lo es bajo todos los aspectos, y ningun poder es capaz de realizarlo.

Tres y dos no formarán nunca siete; la blasfemia no será nunca un acto virtuoso. Cuando se dice que Dios todo lo puede, no se entiende que pueda hacer semejantes absurdos; de otro modo se seguiria que puede pecar, y hasta que puede destruirse á sí mismo.

5ª.

340. Para afirmar la imposibilidad absoluta es necesario tener ideas muy claras y distintas de los extremos que se comparan.

Todos los argumentos con que se intenta probar que hay contradicciones en los misterios de la Religion, pecan contra esta regla; el argumentante pretende descubrir que son contradictorias cosas de que tiene ideas muy oscuras.

6ª.

341. Cuando la contradiccion es evidente, tenemos un criterio seguro para negar la realidad de lo contradictorio, en todos los casos.

Aquí se verifica sin excepcion ninguna el principio de que negada la potencia se niega el acto; porque lo que es absolutamente imposible, no es nunca: jamás un círculo será triangular; jamás la virtud será reprensible.

§ 2.

Imposibilidad física ó natural.

342. La imposibilidad física ó natural es la oposicion de un hecho á las leyes de la naturaleza. No hay imposibilidad abso-

luta en que un cuerpo vaya hácia arriba; pero la hay física, porque esto se opone á las leyes de gravedad.

Para juzgar bien en esta materia obsérvense las reglas iguientes.

1ª.

343. Evítese el resolver con demasiada prontitud si un hecho es contrario ó no á las leyes de la naturaleza. Si hace tres siglos se hubiese dicho que habia un país donde, sin caballos ni animales de ninguna especie, recorrian los hombres doce, quince y hasta veinte leguas por hora, muchos habrian sostenido que esto era naturalmente imposible; y no obstante, aquel juicio, en apariencia tan cuerdo, nosotros lo vemos desmentido en los caminos de hierro que cruzan la Europa y la América. ¿Quién no hubiera dicho que era naturalmente imposible el sostener dos personas una conversacion, estando á muchas leguas de distancia, y empleando pocos segundos en la correspondencia? Y no obstante lo vemos realizado en los telégrafos eléctricos. El mundo civilizado está lleno de cosas que antes se hubieran creido naturalmente imposibles.

2ª.

344. Para descubrir si hay en un hecho imposibilidad natural, es necesario atender á las causas empleadas y demás circunstancias que le rodean.

En los siglos de ignorancia, el mismo fenómeno de los caminos de hierro no habria parecido imposible á quien hubiese seguido un buen método en la investigacion de la posibilidad. Por groseras que fuesen las máquinas existentes á la sazon, no faltaban algunas cuyo movimiento no se debia á los animales; entre ellas habia diferencias de velocidad, de direccion, y de otras clases: toda la cuestion estaba pues reducida á saber si era posible encontrar un nuevo agente que moviese una máquina en la direccion que se determinase. A un hombre de juicio esto podia parecerle difícil, mas no imposible. La trasmision de los signos por medio de los telégrafos eléctricos tampoco hubiera parecido imposible á quien hubiese considerado la suma velocidad con que el aire trasmite los sonidos, y

con que los cuerpos luminosos difunden sus rayos á distancias inmensas. El problema estaba reducido á lo siguiente: ¿Es posible que con el tiempo descubran los hombres algun agente natural por cuyo medio puedan imitar esas trasmisiones instantáneas? La resolucion no podia ser dudosa, por escasas que fuesen las nociones en las ciencias naturales.

345. Asistimos á un espectáculo en que un hombre trasforma varios objetos: no hay ningun aparato; los medios que se emplean son palabras misteriosas y maniobras extravagantes. Atendidas todas las circunstancias de la persona, del lugar y del tiempo, no hay causas que puedan producir fenómenos tan sorprendentes; ¿qué juicio deberemos formar? Que no hay allí la accion de leyes secretas de la naturaleza, sino la habilidad de un diestro jugador de manos, que ofrece como asombrosas realidades un conjunto de vanas apariencias. Para descifrar el enigma, toda nuestra atencion debe dirigirse, no á la eficacia de las leyes de la naturaleza, sino á las manos del jugador, á los instrumentos de que se sirve, ó á las señas y acciones de algunos taimados que estarán á sus alrededores. Por el contrario, si los fenómenos sorprendentes se verifican en una cátedra de física experimental, donde vemos los diferentes aparatos para poner en movimiento y combinacion los agentes de la naturaleza, debemos guardarnos de afirmar que lo que vemos es imposible naturalmente, por mas extraordinario que nos parezca.

§ 3.

Imposibilidad ordinaria ó moral.

346. La imposibilidad ordinaria ó moral es la oposicion al curso regular ú ordinario de los sucesos. Una persona conocida generalmente por un nombre y apellido, y por su posicion en la sociedad, es moralmente imposible que no sea la que todo creen; pero no hay ninguna repugnancia absoluta ni natural en que sea un impostor que, prevalido de la semejanza ú otras circunstancias favorables, se haya puesto en lugar del verdadero sugeto cuyo nombre usurpa. Así se ha visto repetidas veces.

En esta clase de juicios ténganse presentes las siguientes reglas.

1ª.

347. Cuando no hay ningun indicio en contra, es necesario contentarse con el criterio de la imposibilidad ordinaria.

La sociedad y las familias descansan sobre este criterio. Si para todo necesitásemos de la certeza absoluta ó de la natural, seria preciso renunciar al trato de los hombres.

2ª.

348. Para conocer si en un caso determinado es bastante garantia la imposibilidad moral, conviene atender á los motivos que hacen posible el hecho contrario.

Es moralmente imposible que en un caso particular una firma generalmente reconocida, sea falsificada. Esta seguridad debe tranquilizarnos en los negocios pequeños; pero si se trata de una cantidad muy fuerte, el menor indicio de falsificacion es bastante para que vacile la imposibilidad moral: testigo la experiencia.

§ 4.

Imposibilidad de sentido comun.

349. La imposibilidad de sentido comun no pertenece á ninguna de las especies explicadas. Con un ejemplo se entenderá mejor que con todas las definiciones. Un hombre tiene en la mano un conjunto de piedrezuelas: con los ojos vendados y haciéndole dar muchas vueltas por una pieza, se pretende que, arrojando al acaso el puñado de piedrezuelas, vayan todas á pasar por otros tantos agujeros de dimensiones iguales á cada una de ellas. Veinte hombres, tambien con los ojos vendados y dando muchas vueltas en diferentes sentidos, disparan al acaso sus escopetas, y se pretende que las veinte balas vayan á pasar por veinte agujeros de diámetros exactamente iguales á los de las balas. Otro hombre tiene en la mano un cajon de caractéres de imprenta; los arroja al acaso sobre una mesa, y se pretende que resulte compuesta una carta que tiene en su faltriquera uno de los circunstantes. Es claro que todas estas

cosas son imposibles; y sin embargo no hay repugnancia esencial en las ideas, como se necesita para la imposibilidad absoluta; ni tampoco se oponen al suceso las leyes de la naturaleza, como es preciso para la imposibilidad física; pero está de por medio la imposibilidad que llamo de sentido comun, porque sin reflexion de ninguna clase todos los hombres creen que no se realizarán casualidades tan extravagantes; y lo creen con fe mucho mas firme que en los casos de la imposibilidad ordinaria. Lo que manifiesta la necesidad de no confundir estas dos imposibilidades.

Regla 1ª.

350. En los casos anteriores y en otros semejantes, que producen una conviccion general é instantánea, la imposibilidad de sentido comun es un criterio seguro de que el hecho no se ha verificado ni se verificará.

2ª.

351. Cuando la conviccion sobre la imposibilidad no es general é instantánea, el suceso es mas ó menos probable.

Para determinar los grados de esta probabilidad, se debe formar un quebrado cuyo numerador sea el de los casos favorables, y el denominador el de los casos posibles.

Si hay en una urna noventa y nueve bolas blancas y una negra, la probabilidad de salir la negra será igual á $\frac{1}{100}$ porque hay cien casos posibles, que son las cien bolas, y hay uno solo favorable que es la bola negra; por manera que hay noventa y nueve grados de probabilidad en favor de la salida de una bola blanca, y uno en favor de la negra.

352. Así comprenderemos la profunda razon que se encierra en la imposibilidad de sentido comun. Supongamos un hombre colocado en el centro de un gran salon, y que se exige que con los ojos vendados dispare al acaso un tiro, y haga entrar la bala por un agujero de una pulgada de diámetro; todos dirán sin reflexionar: esto es imposible. Y ¿porqué? No lo saben; pero el cálculo manifiesta el fundamento de este juicio instintivo. Sean las cuatro paredes de veinte varas de longitud cada una y ocho de altura. La superficie de todas juntas es igual

á 829440 pulgadas cuadradas; y como el agujero puede estar en una cualquiera de estas, y la bala puede pasar por uno cualquiera de ellos, resulta que el número de casos posibles llega á 829440 y el de casos favorables es uno solo. Luego la probabilidad de que suceda así, es tan pequeña que debe representarse por el quebrado $\frac{1}{829440}$. Pero este quebrado, aunque muy pequeño, es todavía demasiado grande con respecto á la probabilidad. Para demostrarlo, supongamos que en las cuatro paredes se pintan todas las pulgadas cuadradas; en tal caso, si se agujerease una sola, la probabilidad de pasar por ella no está expresada por dicho quebrado. En efecto, el quebrado supone que el número de los casos posibles es únicamente el de las pulgadas marcadas, y que si la bala no va á uno de los cuadritos irá al otro. Esto es falso, porque puede ir á una infinidad de intermedios: luego el agujero de una pulgada puede estar en una infinidad de posiciones diferentes, como se ve suponiendo que el cuadro se mueve y va cubriendo mas ó menos las partes inmediatas. Cuando se atiende á esta circunstancia, se ve que el número de los casos posibles crece asombrosamente y es mayor que toda ponderacion; y sin embargo el caso favorable es siempre uno solo: acertar en el punto donde está el agujero. Entonces el quebrado es poco menos que infinito, y por consiguiente es infinitamente pequeña la probabilidad en sentido favorable. (V. *El Criterio*, cap. IV.)

SECCION III.

Cuestion de existencia.

§ 1.

Coexistencia y sucesion.

353. Para conocer la existencia de una cosa desconocida, necesitamos partir de una cosa conocida, y saber además que están unidas por algun vínculo. Sin esto es imposible dar un paso. ¿Cómo adquirir un conocimiento que no tengo, si no se me da otro en que pueda estribar? Tanto valdria construir un edificio sin fundamento.

354. De los objetos unos están sometidos á nuestra expe

riencia inmediata, otros se hallan ligados con estos. Veo el humo; su existencia la conozco por experiencia inmediata; infiero que hay fuego; esto me es conocido por el enlace que tiene con el humo.

355. Como la íntima naturaleza de los objetos nos es poco conocida, nos vemos con frecuencia precisados á considerarlos dependientes entre sí, ó porque muchas veces existen juntos, ó porque unos vienen después de otros. Este raciocinio, que es uno de los fundamentales en las ciencias de observacion, y nos sirve á cada paso en los usos de la vida, puede tambien inducirnos á error; para evitarlo se deben observar algunas reglas.

1ª.

356. La existencia simultánea de dos ó mas seres, ó su inmediata sucesion, consideradas en sí solas, no prueban que el uno dependa del otro.

A cada paso vemos que coexisten ó se suceden cosas que no tienen ninguna relacion entre sí. Estar en un mismo lugar, existir á un mismo tiempo, ó en tiempos inmediatamente sucesivos, son cosas muy diferentes de la relacion de dependencia.

2ª.

357. Cuando una experiencia constante y dilatada nos muestra dos ó mas objetos existentes á un mismo tiempo, de tal suerte que en presentándose el uno se presente tambien el otro, y en faltando el uno falte tambien el otro, podemos juzgar, sin temor de equivocarnos, que tienen entre sí algun enlace, y por tanto de la existencia del uno inferiremos legítimamente la existencia del otro.

Con la presencia de ciertos cuerpos coincide lo que llamamos luz y ver: poco importa que no conozcamos la íntima naturaleza de estos fenómenos; su coexistencia nos asegura de su relacion.

3ª.

358. Si dos objetos se suceden indefectiblemente, de manera que, puesto el primero, siempre se haya visto que seguia el

segundo, y que al existir este siempre se haya notado la precedencia de aquel, podremos deducir con certeza que tienen entre sí alguna dependencia.

Después de un rato de aplicar el fuego á un caldero lleno de agua, esta hierve: los hombres no han esperado los adelantos de la física para afirmar que aquel movimiento del agua provenia del fuego. El rayo serpea por los aires, y un momento después el trueno estalla y retumba: la sucesion constante de estos fenómenos ha hecho creer que el segundo dependia del primero, mucho antes que se conociese la teoría de la electricidad, ni de la causa y propagacion del sonido.

4ª.

359. La dependencia indicada por la coexistencia ó la sucesion, no siempre es directa de los objetos entre sí, á veces es dependencia de ambos con respecto á un tercero.

Cuando hay en un país tal fruta, hay siempre tal otra: esto no prueba que la primera dependa de la segunda, ni esta de aquella, sino que ambas dependen de una causa que las produce. Cuando reina una enfermedad, reina siempre tal otra: esto no prueba que tengan entre sí relacion de causa y efecto; ambas pueden ser independientes entre sí, pero dependientes de una misma causa. Dos personas acuden á un mismo sitio, á una misma hora, durante muchos dias: estó no prueba que la ida de la una tenga relacion con la de la otra; pero los dos hechos, aunque puramente casuales el uno respecto del otro, no lo son absolutamente, sino que dependen de una causa tercera: por ejemplo, de la hora que avisa á cada cual el momento de acudir á su ocupacion respectiva.

360. La razon de que instintivamente atribuyamos enlace, ó mutuo ó con un tercero, á los hechos que coexisten ó se suceden constantemente, estriba en un principio que tenemos profundamente grabado en nuestra alma: donde hay órden, donde hay combinacion, hay causa que ordena y combina. La pura casualidad es una palabra sin sentido. (V. *El Criterio*, cap. VI.)

§ 2.

Juicios sobre los actos humanos.

361. El juicio sobre los actos humanos está sujeto á reglas muy diferentes de las que rigen en los fenómenos de la naturaleza. Estando el hombre dotado de libre albedrío, las conjeturas sobre sus acciones ocultas ó venideras no pueden someterse á riguroso cálculo; no obstante, tambien se pueden dar en este punto algunas reglas para juzgar con probabilidades de acierto.

1ª.

362. Se debe fiar poco de la virtud del comun de los hombres, cuando está sujeta á prueba muy dura.

Una pasion muy fuerte, un interés muy poderoso producen un impulso vehemente á que el hombre resiste con harta dificultad, si no está dotado de virtud muy acendrada, y esta se halla en pocos: por cuya razon, quien ama el peligro perecerá en él.

2ª.

363. La máxima, *piensa mal y no errarás*, es inadmisible, no solo por motivos de caridad, sino tambien de buena lógica.

Es evidente que esta máxima no sirve cuando se trata de personas buenas. Además, es muy equívoca, aun cuando se refiera á las malas. Un mentiroso, por mucho que lo sea, no miente sino cuando tiene en ello algun interés ó un gusto particular; así es que, contando sus palabras, resultan siempre en mayor número las verdades que las mentiras; el borracho pasa mas horas con la cabeza clara que en la embriaguez; el disoluto no se entrega á sus pasiones, sino cuando se ofrece la oportunidad: luego es muy aventurado el echar á mala parte la generalidad de las acciones de los hombres, pues se corre peligro de tomar por malas muchas que no lo son.

3ª

364. Para conjeturar cuál será la conducta de una persona en un caso dado, es preciso conocer su inteligencia, su índole-

carácter, moralidad, intereses, y cuanto puede influir en su determinacion.

El hombre, aunque dotado de libre albedrío, está sujeto á varias influencias que contribuyen á decidir su voluntad. Olvidar una de estas, es descuidar un dato del problema.

4ª.

365. Debemos guardarnos de pensar que los demás obrarán como obraríamos nosotros.

Por faltar á esta regla caemos en graves y frecuentes errores. Tenemos natural inclinacion á juzgar de los demás por nosotros mismos; sin notarlo, les atribuimos nuestras ideas, afecciones y carácter. Al bueno le engaña su bondad, al malo su malicia. Esta regla está consignada en un refran castellano muy expresivo. (V. *El Criterio*, cap. VII.)

§ 3.

Autoridad humana.

366. En muchos casos no podemos conocer la verdad por nosotros mismos inmediata ni mediatamente, y nos es preciso referirnos al testimonio de los hombres. La distancia de lugar ó tiempo nos impide presenciar el hecho, y tampoco podemos sacarle por raciocinio; ya porque dependa de la libertad humana, ya porque proceda de causas naturales que nosotros ignoramos. ¿Cómo puedo saber lo que sucede en este momento en Pekin ó en Nueva York? Si se trata de actos libres, me es imposible conocerlos, porque no dependen de ninguna causa necesaria; y si son acontecimientos naturales, por ejemplo, lluvia, tempestad, terremoto, etc., no conozco bastante el conjunto de relaciones de las causas que obran sobre el globo, para determinar *a priori* qué efectos producen en este momento en tal ó cual punto de la tierra. La distancia de tiempo impide tambien el conocer los hechos, exceptuando el caso en que hayan dejado señales evidentes: como la abundancia de lava en un terreno indica la antigua erupcion de un volcan; y las petrificaciones y las conchas señalan el paso de las aguas.

367. Para que un testimonio sea valedero, se necesitan dos

condiciones : 1°. que el testigo no sea engañado ; 2°. que no nos quiera engañar. De poco nos sirve la veracidad y buena fe de un narrador, si él está engañado; ni nos aprovechan los conocimientos de un mentiroso, si nos dice lo contrario de lo que sabe.

Regla 1ª.

368. Debemos atender á los medios de que dispuso el narrador para encontrar la verdad, y á las probabilidades de que sea veraz ó no.

2ª.

369. En igualdad de circunstancias, es preferible el testigo ocular.

3ª.

370. Entre los testigos oculares, es preferible, en igualdad de circunstancias, el que no tomó parte en el suceso, y no ganó ni perdió con él.

4ª.

371. Es preciso cotejar la narracion de un testigo con la de otro de opiniones é intereses diferentes.

5ª.

372. En las narraciones conviene distinguir cuidadosamente entre el hecho narrado y las causas que se le señalan, resultados que se le atribuyen y juicio de los escritores.

6ª.

373. Los anónimos merecen poca confianza.

7ª.

374. Antes de leer una narracion, es muy importante conocer la situacion y demás circunstancias del narrador.

8ª.

375. Las obras póstumas, publicadas por manos desconocidas ó poco seguras son sospechosas de apócrifas ó alteradas.

9ª.

376. Narraciones fundadas en memorias secretas y papeles inéditos, no merecen mas fe que la que se debe á quien sale responsable.

10ª.

377. Relaciones de negociaciones ocultas, de secretos de Estado, anécdotas picantes sobre la vida privada de personajes célebres, sobre tenebrosas intrigas y otros asuntos de esta clase, han de recibirse con extrema desconfianza.

11ª.

378. En tratándose de pueblos antiguos ó muy remotos, es preciso dar poco crédito á cuanto se nos refiera sobre riqueza del país, número de moradores, tesoros de monarcas, ideas religiosas y costumbres domésticas.

12ª.

379. Se debe desconfiar mucho de las relaciones de los viajeros que no han permanecido mucho tiempo en el país que nos describen. (V. *El Criterio,* cap. VIII, IX, X, XI.

SECCION IV.

Cuestiones sobre la naturaleza de las cosas.

380. En las cuestiones que versan sobre la íntima naturaleza de las cosas, conviene no perder de vista las observaciones siguientes:

1ª.

381. La íntima naturaleza de las cosas nos es frecuentemente desconocida; de ella sabemos poco, y de una manera imperfecta.

La verdad de esta observacion se conoce tanto mejor cuanto mas se profundiza en las ciencias; el resultado de los trabajos mas asiduos y profundos, es la conviccion de nuestra ignorancia.

2ª.

382. La mejor resolucion de muchas cuestiones es el conocimiento de que no es posible resolverlas.

Los hombres pierden mucho tiempo en disputas estériles, porque se empeñan en resolver problemas sin datos. Cuestiones hay que metieron mucho ruido en el mundo científico, y que podian compararse á esta: el número de las estrellas es par ó impar.

3ª.

383. Como los seres se diferencian mucho entre sí, en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos, han de ser tambien muy diferentes. Quien aplicase á las ciencias políticas y morales el método matemático, caeria en grandes errores; y quien juzgase el mérito de una obra literaria por un análisis metafísico ó dialéctico, se pareceria á quien hiciese la autopsía de un cuerpo vivo.

4ª.

384. En las ciencias que versan sobre objetos necesarios es preciso atenerse al enlace de las ideas puras. En las que tienen por objeto la naturaleza, es preciso fundarse en la observacion. En las que versan sobre el hombre, se debe estudiar el corazon humano. En las morales, se ha de atender á los eternos principios de la razon, ilustrados con las tradiciones universales, y sobre todo por la Religion cristiana.

5ª.

385. De nada sirven todas las reglas, si el hombre no está poseido de un profundo amor á la verdad, y si no sabe despojarse de sus pasiones para ver en las cosas lo que hay realmente, y no lo que él desea que haya. (V. *El Criterio,* desde el cap. XII hasta el XX.)

SECCION V

Uso de la hipótesis.

386. Hipótesis es una suposicion de que nos valemos para

explicar alguna cosa. Un negocio que se hallaba en buen estado, se ha echado á perder repentinamente, y se ignora la causa de semejante extrañeza : no obstante se empieza á conjeturar, y se explica por la mala voluntad de un enemigo, que está en íntimas relaciones con el que debia conducirle á un término favorable. Esto es una hipótesis. En la explicacion de los fenómenos naturales, cuando se ignora su causa, se acude tambien á las hipótesis, como se puede ver en las obras de física.

387. El uso de las hipótesis, cuando se las emplea con sobriedad, puede ser provechoso; ya porque ejercita el entendimiento, acostumbrándole á reducir la variedad á la unidad, ya tambien porque el conocimiento de las causas posibles, prepara á veces el de las causas reales. Pero conviene no perder de vista que una hipótesis, por sí sola, no prueba nada en favor de la realidad. Dice : esto *puede haber* sucedido de tal manera ; y si de aquí se infiere que *ha* sucedido de la misma manera, se saca una consecuencia ilegítima. Así, en el ejemplo anterior, el negocio puede en efecto haberse desgraciado por la mala voluntad del enemigo, pero tambien es posible que este no haya tenido en ello la menor parte, y que por el contrario la desgracia haya dimanado de la imprudente oficiosidad de un amigo, de la torpeza de uno de los encargados de llevarle á cabo, de los manejos ocultos de un rival, ó de otra circunstancia cualquiera.

388. Las suposiciones, cuando son ingeniosas, mayormente si tienen en su apoyo algunos visos de probabilidad, nos alucinan frecuentemente, induciéndonos á graves errores, así en el estudio de las ciencias como en los negocios comunes de la vida. « *Puede haber* sucedido así, luego *ha* sucedido así, » este es un raciocinio disparatado : y no obstante, lo tomamos muchas veces por una prueba sin réplica. (V. *El Criterio,* cap. XIV, § 6.)

389. De la posibilidad á la realidad, va mucha distancia. Debemos buscar, no lo que puede ser, sino lo que es : cuando se trata de cosas independientes de nuestro entendimiento, es necesaria la observacion de los hechos, tales como son en sí ; y si estos hechos se nos ocultan, mejor es conocer y confesar

nuestra ignorancia que alucinarnos, tomando por realidades los productos de nuestro ingenio.

SECCION VI.

Síntesis y análisis.

390. Cuando en los procedimientos se pasa de lo simple á lo compuesto, el método se llama sintético: cuando se pasa de lo compuesto á lo simple, se llama analítico. Si tomamos por separado las diferentes partes de un reloj, y considerándolas primero en sí mismas, y luego en las relaciones que cada una tiene con las otras, vamos componiendo la máquina, el método será sintético. Por el contrario, si, tomando la máquina ya construida, examinamos el movimiento en su conjunto, luego investigamos las relaciones de las partes entre sí, y por fin llegamos al conocimiento de la estructura de cada una de ellas, y de las funciones que ejerce en la máquina, el método será analítico. Empezando por las primeras nociones de la geometría, ampliándolas sucesivamente por medio de construcciones y demostraciones, se llega á la formacion de una curva, y al conocimiento de su naturaleza y propiedades; este método es sintético. Considerando la curva en sí misma, y descomponiéndola de diferentes modos, se llega tambien á conocer su naturaleza y propiedades; este método es analítico.

391. Se pregunta á veces cuál de estos métodos es preferible; y se suele decir que el de síntesis es mas á propósito para la enseñanza, y el de análisis para la investigacion é invencion. Esta respuesta es muy juiciosa: porque el maestro que sabe de antemano el punto á donde quiere conducir el entendimiento del discípulo, puede principiar por lo simple, para llegar á lo compuesto que ya conoce; pero el que ha de buscar la verdad, es preciso que tome los objetos tales como se le ofrecen, y claro es que no se le presentan descompuestos en sus partes, sino formando un conjunto.

392. No se crea sin embargo que á estos métodos se les puedan fijar lindes exactos: se mezclan continuamente, por exigirlo así la utilidad y hasta la necesidad. Tambien se analiza enseñando, y se compone investigando: la oportunidad

de emplear uno ó otro de estos métodos, y el grado y el modo de su acertada combinacion, solo pueden indicarlo las circunstancias del objeto. (V. *El Criterio*, cap. XVII.)

393. Cuando se procede por el método sintético, conviene guardarse de la manía de componer sin bastantes elementos; y en el uso del análisis, es preciso evitar el que á fuerza de examinar las partes por separado, se llegue á perder de vista sus relaciones con el todo. (V. *El Criterio*, cap. XIII, § 3 y 4.)

SECCION VII.

Necesidad del trabajo.

394. El hombre tiene á veces inspiraciones felices, que no le cuestan ningun trabajo; mas por lo comun necesita trabajar, si no quiere vivir en la ignorancia. Las mismas inspiraciones espontáneas no suelen presentarse sino al que ha cultivado sus facultades con mucho ejercicio. Sin este, no se desarrolla el alma; y semejante al cuerpo que está mucho tiempo sin accion, siente disminuir sus fuerzas, y arrastra una vida perezosa y lánguida. Algunos creen que los grandes ingenios son perezosos; ¡gravísimo error! Todos los grandes hombres se han distinguido por una actividad infatigable: esta es una condicion necesaria para su grandor; sin ella no serian grandes. La vanidad impele á veces á ocultar los sudores que cuesta una obra; pero téngase por cierto que poco bueno se hace sin mucho trabajo; que aun los que llegan á adquirir extraordinaria facilidad, no lo consiguen sin haberse preparado con dilatadas fatigas. Deséchese, pues, la vanidad pueril de fingir que se hace mucho trabajando poco; nadie debe avergonzarse de las condiciones impuestas á la humanidad entera; y una de estas es, que no hay progreso sin trabajo.

Para trabajar con fruto, conviene tener presentes algunas observaciones sobre la lectura, el trato y la meditacion.

SECCION VIII.

La lectura.

395. En la lectura debe cuidarse de dos cosas: escoger bien los libros y leerlos bien.

396. Nunca deben leerse libros que extravíen el entendimiento, ó corrompan el corazon. Las lecturas irreligiosas é inmorales no conducen á la ciencia, por el contrario son una fuente de frívola superficialidad.

397. Conviene leer los autores, cuyo nombre es ya generalmente conocido y respetado : así se ahorra mucho tiempo y se adelanta mas. Estos escritores eminentes enseñan, no solo por lo que dicen, sino tambien por lo que hacen pensar. El espíritu se nutre con la doctrina que le comunican; y se despierta y desarrolla por las reflexiones que le inspiran. Entre dos hombres, uno mediano, otro eminente, ¿quién preferiria consultar al mediano?

398. Niugun arte ni ciencia debe estudiarse por diccionarios, ni enciclopedias : es preciso sujetarse primero al estudio de una obra elemental, para dedicarse en seguida con fruto á la lectura de las magistrales. Los diccionarios y enciclopedias sirven para consultar en casos dados y refrescar especies, mas no para aprender las cosas á fondo.

399. *Non multa sed multum ;* se ha de leer mucho, pero no muchos libros; esta es una regla excelente. La lectura es como el alimento : el provecho no está en proporcion de lo que se come, sino de lo que se digiere.

400. La lectura debe ser pausada, atenta, reflexiva; conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee; así se va convirtiendo en sustancia propia la sustancia del autor; y se ejecuta en el entendimiento un acto semejante al de las funciones nutritivas del cuerpo.

401. Suele decirse que es mas útil leer con la pluma en la mano, apuntandc lo mas importante que ocurre; esta regla es en efecto muy provechosa; mas para guardarse de algunos inconvenientes, será bueno recordar lo que sigue : 1°. se corre peligro de escribir muchas cosas inútiles y de gastar, haciendo extractos, un tiempo que se emplearia mejor en la repeticion de la lectura; 2°. encomendándolo todo al papel, se cultiva menos la memoria : el mejor libro de apuntes es la cabeza; esta no se traspapela ni embaraza; 3°. cuando se trata de nombres propios y de fechas, conviene no fiarse de la memoria.

402. El inmoderado deseo de la universalidad es una fuente

de ignorancia. Queriendo saberlo todo, se llega á no saber nada. Son pocos los hombres que han nacido con talentos bastantes para abarcar todas las ciencias. Así es muy importante el poseer á fondo una de ellas; y luego no hacer incursiones por el campo de las otras, sino con la debida consideracion de las propias fuerzas, del tiempo de que se dispone, y de la profesion que se ha de ejercer. ¿De qué le sirve á un militar el ser botánico, si ignora el arte de la guerra? ¿De qué á un abogado el ser un buen geómetra, si se olvida de la jurisprudencia?

SECCION IX.

El trato y la disputa.

403. El trato con los hombres puede servirnos de mucho para adelantar en nuestros conocimientos.

La discusion es una fuente de luz, si se evitan el espíritu de parcialidad, la influencia del amor propio, y los peligros que hay en tales casos de ofender el ajeno.

404. Es digno de notarse que en el calor de la discusion, y á veces en el suave movimiento de una conversacion tranquila, nos ocurren pensamientos que jamás se nos habian ofrecido. Las dificultades del adversario, las observaciones de un amigo, las dudas del indiferente, á veces las mismas necedades del ignorante hacen descubrir puntos de vista totalmente nuevos, que ensanchan é ilustran las cuestiones. Los espíritus humanos tienen la facultad de fecundizarse unos á otros : se asemejan a los cuerpos que con el roce se afinan y calientan.

405. Desgraciadamente, se cae con sobrada frecuencia en los defectos arriba mencionados : se tiene el juicio formado previamente, y no se piensa en rectificarlo sino en sostenerlo; no se trata de buscar la verdad, sino de luchar y vencer. El orgullo de los contrincantes se exalta; las palabras son duras, el tono áspero, cuando no insolente; y lo que debia ser una especie de asociacion en que cada cual pusiera en el fondo comun sus fuerzas particulares con el objeto de encontrar la verdad, se convierte en un desafío literario en que se manifiestan pasiones y miserias.

406. Conviene sobre manera guardarse del espíritu de dis-

puta. Cuando no se espera ningun resultado en favor de la verdad, es mejor condenarse al silencio, aun cuando se oigan proposiciones que se pudieran rebatir. Esta prudencia en huir de disputas ruidosas, evita disgustos, es conforme á la sana moral y á la buena educacion, y ahorra un tiempo precioso que se puede emplear en trabajos útiles.

407. Pero conviene igualmente buscar el trato de personas entendidas y juiciosas; es increible el fruto que se saca de conversar con otro sobre las materias que se han estudiado. Con esta comunicacion el espíritu se desarrolla, se aviva, recobra las fuerzas debilitadas en las horas de la soledad, conoce sus errores, rectifica sus equivocaciones, se confirma en las verdades encontradas, descubre nuevos caminos para llegar á otras, en breve rato recoge el fruto de largos trabajos de su interlocutor, á su vez le comunica los suyos, da y recibe, aprende y se solaza.

SECCION X.

La meditacion.

408. La meditacion es un trabajo intelectual con que procuramos conocer á fondo alguna cosa. La meditacion será estéril cuando no haya ideas sobre que fijarla; así, para meditar con fruto, conviene haber hecho acopio de materiales, por medio de la lectura, de la conversacion ú observacion.

409. El trato con hombres pensadores, y la lectura de los autores profundos, acostumbra insensiblemente á meditar. Importa poner un especial cuidado para familiarizarse con esta costumbre, contrayendo el hábito de meditar sobre todo lo que se ofrece á nuestra consideracion. En esto se interesan no solo los adelantos científicos y literarios, sino tambien el acierto en la direccion de los negocios : muchos de los errores, así especulativos como prácticos, nacen de la falta de meditacion. Hombres hay, que han leido en abundancia, y que apenas se han parado un instante en meditar sobre lo que leyeron. Sus cabezas son una especie de depósito de los pensamientos ajenos; nada tienen propio; y hasta en sus rasgo de apariencia original, se descubre el carácter de las reminiscencias de la lectura. Envanecidos con la idea de sus estudios

se imaginan haber llegado al colmo de la ciencia : no considerando que el fruto del trabajo se halla en proporcion, no solo con el estudio, sino tambien con el modo de estudiar. Otros que conducen negocios, á veces de alta importancia, sin haber reflexionado apenas sobre el objeto que tienen encomendado; así caminan sin plan, sin prevision de lo que puede suceder, y se ven envueltos en ruinas que les hubiera sido fácil evitar.

SECCION XI.

Cuestiones prácticas.

410. Los actos prácticos del entendimiento son los que nos dirigen en nuestras acciones. ¿Qué debo hacer para manifestar mi gratitud? ¿A qué sacrificio me obliga la amistad? ¿Cuál es el modo de ejecutar este ó aquel sistema de administracion? ¿Cómo se han de combinar las fuerzas motrices para lograr que una máquina ejerza bien sus funciones? A estas y otras semejantes llamo cuestiones prácticas.

411. Por los ejemplos aducidos se echa de ver que de estas cuestiones, unas se refieren á objetos sometidos á leyes necesarias, otras á nuestras acciones libres. Sobre ambas emitiré algunas breves observaciones, pues no creo conveniente repetir lo que dije extensamente en *El Criterio,* cap. XXII.

412. Cuando el hombre quiere obrar, siempre se propone algun fin. Sin esto su voluntad no se moveria. El objeto de su obra es lograr el fin propuesto. De aquí resulta que en toda operacion conviene atender al fin y á los medios.

413. El fin en toda clase de acciones debe ser moral. Todo fin contrario á la moralidad debe ser desechado inexorablemente. No hay razones de arte ni de ciencia que puedan autorizar para proponerse fines malos. Lo inmoral, por lo mismo que es inmoral, carece de verdad y de belleza : estas no se encuentran en las cosas inmorales, cuando se las mira con pleno conocimiento, y se prescinde de ciertas relaciones con nuestra sensibilidad.

414. No basta que el fin no sea inmoral; es preciso que sea el que conviene al sujeto y demás circunstancias. El acierto en proponerse el fin es mas difícil de lo que parece. Esta dificultad

nace de varias causas, siendo una de ellas el que, como todos los fines excepto el último que es Dios, son medios para lograr otro fin; se necesita frecuentemente mucha reflexion y sagacidad, para descubrir cuál es, en un caso dado, el mas conveniente.

415. El fin debe ser proporcionado á los medios; aspirar á un fin, careciendo de medios para lograrlo, es gastar el tiempo inútilmente, cuando no con daño. Son muchos los hombres que no consiguen lo fácil, porque se proponen lo imposible.

416. El valuar los medios externos no es tan difícil como el apreciar los internos. Aquellos no se emplean sin estos; y precisamente en el conocimiento de los últimos se halla la mayor dificultad. Profundamente sabio era el dicho de los antiguos: *Nosce te ipsum*, conócete á tí mismo.

417. Al medir las fuerzas propias, debemos guardarnos por una parte de la presuncion, y por otra de la pusilanimidad. La presuncion nos induce á empresas superiores á nuestras fuerzas; pero la pusilanimidad nos retrae de emplear las que poseemos; y auxiliada por la pereza, uno de los vicios mas generales en el linaje humano, quebranta el brio, enflaquece la actividad, y nos hace inferiores á nosotros mismos.

418. No debemos juzgar ni deliberar con respecto á ningun objeto, mientras el espíritu está bajo la influencia de una pasion relativa al mismo objeto. Cuando nos hallamos bajo semejante influencia, vemos al través de un vidrio colorado: todo nos parece de un mismo color. (V. *El Criterio*, cap. XXII, § 37 y siguientes.)

419. Si la resolucion es urgente, y nos sentimos bajo la influencia de una pasion, hemos de hacer un esfuerzo para suponernos, por un momento siquiera, en el estado en que esa influencia no exista. Esto, por lo mismo que excita la reflexion, calma las pasiones, y ofreciéndonos el recuerdo de que otras veces nos ha sucedido ver de un modo diferente segun la disposicion del ánimo, siembra al menos algunas dudas sobre el acierto de la resolucion aconsejada por las pasiones, y nos ayuda para dominar el primer impulso. (V. *El Criterio*, cap. XXII, § 44 y siguientes.)

420. Los medios deben ser morales. El fin no justifica los

medios : jamás puede ser lícito cometer una mala accion, por santo que sea el fin que nos propongamos.

421. Las pasiones son buenas auxiliares, cuando están dirigidas por la razon y la moral : inspiran al entendimiento, dan firmeza y energía á la voluntad.

RESÚMEN.

422. Profundo amor de la verdad; acertada eleccion de carrera; aficion al trabajo; atencion firme, sostenida, y acomodada á los objetos y circunstancias; atinado ejercicio de las diversas facultades del alma, segun la materia que nos ocupa; prudencia en el fin y en los medios; conocimiento de las propias fuerza, sin presuncion ni pusilanimidad ; dominio de sí mismo, sujetando las pasiones á la voluntad, y la voluntad á la razon y á la moral : hé aquí los medios para pensar bien, así en lo especulativo como en lo práctico; hé aquí resumidas las reglas de la lógica.

FIN DE LA LÓGICA.

METAFÍSICA.

ADVERTENCIA.



Cuéntase que un compilador de las obras de Aristóteles, no sabiendo qué título poner á varios escritos no pertenecientes á la lógica, á la moral, ni á la física, los llamó metafísica; como *post-physica*; de donde viene el que se haya dado esta denominacion á la ciencia que trata de objetos inmateriales, ó de los materiales considerados tan solo bajo una razon general. Este nombre, aunque inexacto bajo el aspecto etimológico, tiene la ventaja de estar sancionado por el uso, y de expresar un conjunto de tratados, que no conviene separar porque se hallan ligados con íntimas relaciones, y á los cuales es preciso designar bajo un título comun.

He comprendido en la metafísica la *Estética*, *Ideologia pura*, *Gramática general*, *Psicologia* y *Teodicea*. La *Gramática general* no puede separarse de la *Ideologia*; por lo cual la he introducido aquí: si no se le otorga el derecho de ciudad, al menos no se le podrá negar el de habitacion, siquiera como sirviente. Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relacion de las materias.

La *Ontologia* la he incluido en la *Ideologia*, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la region de las ideas;

para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente á la *Ontologia*, basta leer el índice de la *Ideología*. En esta parte, como en todas las demás, trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas.

Empleo el método analítico ó el sintético, segun me parece mejor para cada caso; pero en general prefiero el analítico, bien que acomodándole á la capacidad de los principiantes. No es exacto que en la enseñanza sea siempre preferible el sintético, mucho menos en los estudios metafísicos; la dificultad está en emplear el análisis de un modo adaptado á inteligencias tiernas: lo he intentado; no me lisonjeo de haberlo conseguido.

Evito el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos; pero adopto el que ha introducido la necesidad ó el uso. He procurado expresar las ideas con la mayor claridad y precision que me ha sido posible· cuidando al propio tiempo de que las formas del estilo y de la diccion fuesen tales, que los jóvenes al salir de la escuela pudieran emplearlas en la discusion comun; ¿de qué sirve el aprender cosas buenas si luego no se saben expresar? La enseñanza no es para las pequeñas vanidades del recinto de la escuela, es para el bien del mundo.

La *Ética* ó *Filosofía moral*, que ya está en prensa, y la *Historia de la Filosofía*, que completará la obra, darán idea mas cumplida del plan, método y doctrinas de este curso elemental: ulteriores explicaciones me llevarian demasiado lejos, y además serian insuficientes.



ESTÉTICA.

NOCIONES PRELIMINARES.

Entiendo por estética la ciencia que trata de la sensibilidad. No se la debe incluir en la ideología pura, supuesto que las sensaciones y las ideas son objetos diferentes. Empiezo por ella la metafísica, porque los fenómenos de la sensibilidad son los primeros que se ofrecen al examinar las funciones de la vida animal y el desarrollo del espíritu.

La metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma; no porque esta sea al orígen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida. Hay regiones mas altas, donde el observatorio estaria mejor; pero nos es preciso contentarnos con el que se nos ha dado. Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros; los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones, el incorpóreo por las ideas; ambas son fenómenos del alma, y por estos debemos empezar.

La distincion entre lo que hay en estos fenómenos de subjetivo y de objetivo encierra la mayor parte de la filosofía; con lo subjetivo conocemos el *yo*, ó el alma; con lo objetivo el *no yo*, ó lo que no es el alma; y el *yo* y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir; pues que no hay medio entre el *yo* y el *no yo* ó entre el *sí* y el *no*. Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de un uso bastante general; cada época tiene su gusto, y la filosofía de nuestro siglo vuelve á la costumbre de emplear términos técnicos. Esto da precision, pero expone á la oscuridad; como quiera, es necesario tener noticia de la moda aunque no se la quiera seguir.

La naturaleza del alma la conocemos, no inmediata é intuitivamente, sino por medio del discurso; pues que solo se nos

manifiesta por los fenómenos que experimentamos en nuestro interior. Por cuya razon, para llegar á dicho conocimiento, el punto de partida debe ser la observacion y análisis de estos fenómenos. Los que se ofrecen primero son los del órden sensible, ya porque su naturaleza los pone mas al alcance de la generalidad; ya porque en ellos principian á desenvolverse las facultades del alma desde que empezamos á vivir; ya tambien, porque son condiciones necesarias para el desarrollo de la actividad intelectual.

CAPÍTULO I.

NECESIDAD, OBJETO Y CONDICIONES DE LA SENSIBILIDAD EXTERNA.

1. Unido el espíritu humano á una porcion de materia organizada, que, como materia, está sujeta á las leyes generales del mundo corpóreo, y como organizada, se halla bajo las condiciones impuestas á la conservacion y desarrollo de la vida, necesitaba el hombre medios para percibir las alteraciones que afectaban su organizacion, y para ponerse en comunicacion con los cuerpos que le rodean. Sin esto le era imposible atender á sus necesidades; las funciones de la vida se habrian ejercido mal; los individuos y la especie hubieran perecido. Estos medios son los cinco sentidos, con los cuales el hombre puede buscar lo saludable y evitar lo dañoso, combinando sus relaciones con los seres externos, de la manera conveniente para la propia conservacion y la de la especie. Imaginémonos un viviente sin sentido; cuando se mueva se estrellará en los objetos que encuentre al paso; caerá en los precipicios; no se apartará de los cuerpos que se dirijan sobre él, y será aplastado; no podrá buscar los alimentos necesarios á su conservacion, y morirá de hambre; si se le ofrece por casualidad algun manjar, tragará indistintamente lo saludable y lo venenoso, lo susceptible de digestion como las materias indisolubles; en tal conjunto de circunstancias es inevitable su pronta destruccion. Así es que los vegetales están pegados á la tierra, la cual provee á la conservacion é incremento de

los mismos, como una madre cuida de los hijos tiernos ó imbéciles.

2. Pero á mas de esta necesidad, que podríamos llamar animal, y que es comun al hombre con los brutos, nuestro espíritu habia menester de los sentidos para un objeto mas importante, cual era el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales; pues que, prescindiendo por ahora de las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia, es cierto, y en ello convienen todos los filósofos, que el ejercicio de los sentidos es una condicion indispensable para el desarrollo de las facultades superiores, ora se mire á la sensibilidad como un verdadero gérmen de los actos del órden intelectual, ora se la considere como una simple ocasion, á la que no se atribuya el carácter de causa.

3. De esto se infiere que los sentidos nos han sido dados con dos objetos: 1°. atender á las necesidades del cuerpo; 2°. desarrollar las facultades superiores del espíritu.

4. Sensacion es la afeccion que experimentamos á consecuencia de una impresion orgánica. No hay necesidad de que la impresion dimane inmediatamente de una causa distinta de nuestro cuerpo: la simple alteracion de los órganos por el ejercicio de sus funciones respectivas, nos puede causar verdaderas sensaciones, independientemente de las impresiones que nos vienen de fuera.

Los sentidos externos son cinco: vista, oido, gusto, olfato y tacto.

5. En las sensaciones notamos lo siguiente: 1°. cuerpo ú otra cosa que afecta alguno de los órganos; 2°. aparato orgánico externo que recibe inmediatamente la impresion; 3°. conducto que la trasmite; 4°. aparato orgánico interno donde van á terminar las impresiones; 5°. afeccion interna, que llamamos sensacion, sentir. Así, para ver, necesitamos: cuerpo presente iluminado, ojo á donde vayan á parar los rayos luminosos, nervio óptico que trasmite la impresion al cerebro, masa cerebral, y por fin, esa afeccion que llamamos ver.

6. En faltando una cualquiera de dichas condiciones, la sensacion no existe. La experiencia enseña que, aun conservándose perfectamente los órganos, el viviente deja de sentir si se cortan ó ligan los nervios que establecen la comunicacion

del órgano externo con el cerebro; y que para destruir toda sensibilidad basta el que este no ejerza sus funciones. Quitad en el ejemplo anterior la presencia del cuerpo iluminado, ó el ojo, ó el nervio óptico, ó el cerebro, y la vision desaparece. Por el contrario, suponed las cuatro cosas, pero sin la afeccion interna: ver; hay movimientos de sólidos, de flúidos, mas no la sensacion. Aun cuando fuera posible construir una máquina donde se verificasen exactamente los mismos movimientos que en un cuerpo viviente, la máquina no sentiria. Supóngase que se encuentran medios químicos para restablecer por algunos momentos en un cuerpo difunto el calor, la circulacion de la sangre y todo cuanto tiene mientras vive; el efecto será puramente mecánico ó químico; en el cuerpo habrá una especie de imitacion de la vida, no la vida misma: tendremos la accion galvánica en mayor escala, mas no verdadera sensibilidad.

7. La sensacion, pues, se distingue esencialmente de las alteraciones orgánicas; estas son necesarias para ella, pero no son ella misma. Las alteraciones orgánicas son hechos puramente materiales; la sensacion es un hecho interno, de conciencia, ó sea de presencia íntima al sujeto que siente: nunca se pondrá excesivo cuidado en deslindar bien estas cosas.

CAPÍTULO II.

ÓRGANO DE LA VISTA.

8. El órgano de la vista es el ojo: especie de instrumento óptico, sumamente delicado, y que manifiesta la profunda sabiduría que ha presidido á su construccion.

El ojo es un globo de figura esférica imperfecta, pues está ligeramente aplanado por delante y por los lados. Su estructura es la siguiente. Una membrana exterior, llamada sclerótica, cubre toda su superficie, excepto los dos agujeros que tienen delante y detrás; es de color blanco, opaca, dura, de la consistencia necesaria para ser como la caja de la máquina. En el agujero de delante y en su borde exterior, está pegada, como

un vidrio de reloj, otra membrana trasparente llamada córnea. Estas dos membranas se hallan tan perfectamente unidas, que se ha llegado á disputar si la una era continuacion de la otra. Dejando empero semejantes cuestiones á los anatómicos y fisiólogos, solo observaremos que la córnea se distingue por su delicadeza, su trasparencia y tambien por su estructura. El agujero de detrás da paso al nervio óptico, como veremos mas abajo. A la sclerótica están pegados los seis músculos, cuatro rectos y dos oblicuos, que sirven para el movimiento del ojo.

La sclerótica está cubierta en su parte interior por otra membrana negruzca, llamada coróides, la cual hace las veces de un tapiz negro, para que el ojo sea una verdadera cámara oscura. La coróides no llega á cubrir la córnea, pues que si llegase le quitaria la trasparencia, y no podríamos ver; y además deja tambien expedito el agujero posterior de la sclerótica para no impedir el paso al nervio óptico.

Detrás de la córnea, y á cosa de una línea de distancia, se halla el iris, membrana circular, de varios colores, y en cuyo medio hay un agujero llamado pupila. Esta no se halla en el verdadero centro del círculo ; pues deja un poco mas de espacio por la parte de las sienes que por la de la nariz. La cara posterior del iris está cubierta de un barniz negruzco, y se llama úvea. El iris tiene la propiedad de fruncirse ó dilatarse segun las impresiones de la luz ; lo cual produce inversamente la contraccion ó dilatacion de la pupila, quedando el agujero mas estrecho cuando la membrana se dilata, y mas ancho cuando esta se contrae.

El nervio óptico, atravesando por el agujero posterior de la sclerótica y coróides, se dilata sobre la superficie de esta, y forma una tercera membrana llamada retina, órgano principal de la vista.

Estas membranas dejan entre sí espacios que se llenan de varios humores, todos adaptados á que el órgano ejerza bien sus funciones.

En la cavidad contenida entre la córnea y el iris, se halla un humor acuoso, claro, trasparente, dotado de la singular propiedad de no coagularse nunca, ni por el frio, ni por el calor, ni por el alcohol, ni por los ácidos. Se halla encerrado en una especie de cápsula membranosa. Esta cavidad. entre

la córnea y el iris, comunica por la pupila con otra llena del mismo humor; las dos cavidades se llaman cámaras del ojo; son desiguales, siendo mayor la de delante.

Detrás de la cápsula que contiene el humor acuoso se halla otra que encierra el llamado cristalino. Está situado en la direccion de la pupila, es de una consistencia mediana, y le forman capas concéntricas, cuya consistencia es menor á medida que se alejan del centro, por manera que las externas son flúidas; es trasparente como un cristal. La membrana que le contiene es tambien trasparente y además elástica, para dejar al humor los movimientos libres. El cristalino está en forma lenticular, y en su centro tiene como dos líneas de espesor. El humor acuoso de la segunda cámara no le permite el contacto con la cara interior del iris ó la úvea; esta separacion tiene un objeto importante, porque estando la úvea cubierta de un barniz negruzco que se desprende con facilidad, su contacto hubiera empañado el cristalino destruyendo ó debilitando la vision.

En la cavidad que resta entre el cristalino y la retina se halla el humor vítreo, encerrado en una membrana llamada por los antiguos hyalóides, y por los modernos, desde Riolan, membrana vítrea. Este humor es gelatinoso, viscoso, está distribuido en celdillas, es menos denso que el cristalino y mas que el acuoso; llena las tres cuartas partes de lo interior del ojo; su figura es la de una esfera á la cual se hubiese cortado un segmento igual á un tercio de su volúmen. En su convexidad posterior está cubierto por la retina.

9. Los ojos se hallan en un sitio elevado para descubrir mejor los objetos; y tan acertado es su lugar, que si se los imagina en otro punto se notará que estarian dislocados y ejercerian muy mal sus funciones. Como su delicadeza es tan extremada, era preciso que estuviesen resguardados con suma precaucion; así es que se hallan en las dos cavidades llamadas órbitas, rodeados de paredes que los preservan. La parte saliente del cráneo les sirve como de techo; las cejas, al paso que frunciéndose templan la impresion de una luz demasiado viva, desvían el sudor que caeria sobre ellos y los irritaria; los párpados, como las hojas de una ventana, se cierran cuando necesitamos del sueño, y durante la vigilia se mueven

con suma agilidad, para disminuir la accion de la luz ó evitar un objeto que pudiera dañar el órgano. Admirablemente próvido el Autor de la naturaleza hizo nacer en los bordes de los párpados las pestañas, para que cubriesen y tapizasen bien las pequeñas hendiduras que pudiesen dejar los párpados cerrados; y para que con su incesante movimiento durante la vigilia sirviesen á manera de abanicos, ahuyentando los insectos y desviando los demás cuerpos que revolotean por el aire.

10. Como si no bastaran tan exquisitas precauciones, la parte anterior del ojo está cubierta con una membrana trasparente finísima, llamada conjuntiva; esta es á manera de un cristal, que preserva el órgano de la influencia del aire mientras están abiertas sus ventanas.

11. Un órgano tan delicado, y que para recibir la impresion de la luz no podia estar cubierto con membranas fuertes y tupidas, se hallaba expuesto á secarse con el contacto del aire, padeciendo continuas irritaciones; esto lo ha prevenido el Autor de la naturaleza, colocando en la parte anterior de la órbita una glándula, órgano secretorio de un humor que de continuo le humedece. Este humor son las lágrimas, y su cantidad se aumenta con la serosidad que sale de la conjuntiva. Así se hallan los ojos en un estado de blandura que contribuye á su conservacion y facilita sus movimientos.

Basta el ojo para demostrar la existencia de un supremo Hacedor.

12. La vision se hace de esta manera. Los rayos luminosos que salen de los objetos atraviesan la córnea y el humor acuoso de la primera cámara; en esta sufren una refraccion por la mayor densidad del medio; aproximados á la perpendicular por la refraccion, entran en la segunda cámara por la pupila; de allí pasan al cristalino, que con su mayor densidad y su forma lenticular los refringe con mas fuerza; en seguida atraviesan el vítreo, y por fin llegan á la retina, donde pintan inversamente los objetos, esto es, lo de abajo arriba y lo de izquierda á derecha, y recíprocamente. Pintada la imágen en la retina y conmovido el nervio óptico, se trasmite la impresion al cerebro, y entonces hay la sensacion que llamamos *ver*.

13. Cuando la luz que hiere la retina es demasiado viva, el iris se dilata, con lo cual la pupila se estrecha y deja pasar menos rayos; así es que la dilatacion de la pupila es tanto mayor cuanto lo es la oscuridad en que nos hallamos. De esto dimana la desagradable impresion que se experimenta al pasar repentinamente de un lugar oscuro á otro iluminado; pues estando dilatada la pupila recoge demasiada luz. Por el contrario, al pasar de un lugar iluminado á otro que lo esté menos, no vemos tan bien, porque estando contraida la pupila no puede recoger los rayos de luz, que se necesitan en mayor número por ser mas débiles. Pasado algun tiempo, la pupila se pone en el punto conveniente y se restablece el equilibrio necesario para la vision.

CAPÍTULO III.

ÓRGANO DEL OIDO.

14. El aparato del oido consta: de la oreja exterior, ó cuenca, ó pabellon, que con el conducto auditivo forma una especie de bocina acústica; de la caja del tímpano, cavidad cubierta por una membrana delgada y tendida como el parche de un tambor; y por fin de la oreja interna ó laberinto, formado por diversas cavidades, donde se hallan bañados en un humor acuoso los delicados filamentos del nervio auditivo, órgano de la sensacion.

15. Las vibraciones del aire causadas por el choque de los cuerpos, recogidas por la cuenca, entran en el conducto auditivo, cuyas sinuosidades las aumentan hasta que llegan á la membrana que cubre la caja del tímpano. Esta es muy á propósito para recibir las vibraciones, ya por su tension, ya porque la caja está llena de un aire continuamente renovado por un conducto que comunica con la boca, llamado trompa de Eustaquio. Por fin, desde dicha membrana se comunica la vibracion á la cavidad donde reside el nervio auditivo, el cual está unido con el cerebro, centro de todas las sensaciones.

16. La colocacion del órgano del oido en una de las partes mas elevadas del cuerpo facilita la percepcion de los sonidos;

y es de notar que este órgano, siéndonos siempre necesario para avisarnos las alteraciones que se verifican en nuestro alrededor, no tiene ventanas: se halla abierto continuamente; está como de centinela para advertirnos de cualquier peligro, hasta durante el sueño. Colocadas las orejas en los lados, no es posible una posicion en que se hallen tapadas las dos; al echarnos sobre un lado queda descubierta la del otro. ¡ Cuánta sabiduría !

CAPÍTULO IV.

ÓRGANOS DEL GUSTO, OLFATO Y TACTO.

17. El principal órgano del gusto es la superficie superior y los bordes de la lengua, aunque no carecen totalmente de esta sensibilidad la membrana de la bóveda del paladar, las encías y los labios. El sabor se comunica al cerebro por medio de los nervios, cuyas ramificaciones se extienden por todo el órgano externo. El sentido del gusto se halla donde se necesita para discernir los alimentos.

18. Como auxiliar del gusto, y tambien para otros usos, está sobre la boca el olfato, situado en una membrana que cubre las fosas nasales, y en la cual, á mas de otros nervios, se hallan los propiamente llamados olfactivos, por estar encargados especialmente de esta funcion.

19. El tacto, que nos era necesario en todos los puntos del cuerpo, se halla en todos ellos. Nuestro cuerpo tiene el tejido celular como una especie de cubierta general, cuyas partes ó laminitas, ajustándose mas entre sí á medida que se acercan á la superficie, forman una nueva membrana, que se llama piel ó dermis, en la cual se distribuye una innumerable multitud de nervios conductores de la sensacion. Para que esta no sea demasiado viva y con el fin de evitar que la dermis se secase con el contacto del aire, está cubierta la piel con la epidermis, membrana trasparente, muy delgada, insensible por carecer de nervios. Sin la epidermis seria tan delicada nuestra sensibilidad, que los vestidos, el aire y el contacto de

cualquier cuerpo nos producirian dolores insufribles, como se puede conocer por lo que nos sucede en las llagas ó en las simples excoriaciones.

CAPÍTULO V.

SISTEMA ENCEFÁLICO.

20. Los nervios se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo, pero ellos no bastan para sentir; es necesario que estén en comunicacion con la masa llamada encéfalo, y que se forma : del cerebro, que ocupa toda la parte superior del cráneo desde la frente al occiput; del cerebelo, que está en las fosas occipitales, bajo los lóbulos posteriores del cerebro; y por fin, de la médula espinal contenida en el canal vertebral.

21. En el sistema nervioso encefálico se halla el centro de las sensaciones y de los movimientos voluntarios; todos los músculos que reciben nervios procedentes del encéfalo, están sometidos al imperio de la voluntad. La experiencia enseña que en cesando la comunicacion de los nervios con el centro nervioso encefálico, desaparecen el movimiento voluntario y la sensacion; siendo notable que en faltando la sensibilidad en los nervios, se pierde poco despues hasta la contractilidad de los músculos.

22. Para formarse alguna idea de la asombrosa difusion de los nervios en nuestro cuerpo, basta considerar que en cualquier punto que nos piquemos con un alfiler sentimos dolor, lo que no sucederia si en aquel lugar no hubiese un ramo nervioso. Por manera que no es posible señalar una parte de la superficie de nuestro cuerpo donde no alcance algun filamento de esta red admirable.

23. Se cree que las sensaciones son trasmitidas al cerebro por los filamentos nerviosos que forman las raíces posteriores de los nervios espinales y por las fibras de la mitad posterior de la médula; pero que el movimiento se comunica á los músculos por las fibras que salen del cerebro y de la mitad anterior de la médula espinal, las cuales forman las raices anteriores

de los nervios. Estas fibras se unen en su raiz, y así se halla en un mismo lugar el centro de la sensacion y el del movimiento voluntario. Como puede suceder que se rompa una de dichas mitades quedando intacta la otra, resultará que, si se rompe tan solo la que es conducto del movimiento, continuará la sensibilidad habiéndose perdido el movimiento. Este fenómeno puede acontecer, ya por una perturbacion orgánica que afecte á unas fibras sin llegar á las otras, ya tambien por una ruptura violenta. Léese en los Anales de cirugía de Francia (enero de 1841) que un soldado herido de una cuchillada en el lado derecho de la cerviz, quedó paralizado en dicho lado sin perder la sensibilidad del mismo. Hecha la autopsía se halló que la parte anterior de la médula estaba rota y la posterior intacta.

CAPÍTULO VI.

INCAPACIDAD DE LA MATERIA PARA SENTIR.

24. Hasta aquí hemos examinado las ruedas de la máquina, hemos visto su movimiento, mas no hemos encontrado el agente. En efecto: los órganos de la sensibilidad nos ofrecen nervios, fibras, vibraciones, es decir, cuerpos en movimiento; pero ¿qué relacion tiene un cuerpo movido con esa afeccion interna, de conciencia ó presencia íntima, de la que nos damos cuenta á nosotros mismos y llamamos sentir? Imagínense flúidos tenuísimos, filamentos sumamente delicados, vibraciones rapidísimas, no se adelanta nada; los cuerpos se hacen mas sutiles, pero no dejan de ser lo que son; todo esto no nos explica nada sobre el fenómeno de nuestra conciencia. La luz, reflejando sobre un cuerpo, llega á mis ojos y pinta el objeto en la retina; sea en buen hora; pero ¿porqué de esa pintura debe resultar la afeccion que llamamos ver? La campana herida hace vibrar el aire; este comunica su vibracion al tímpano, el cual á su vez la trasmite al nervio auditivo; se comprende perfectamente esa serie de fenómenos físicos, pero ¿porqué del ligero movimiento vibratorio, experimentado por

esos filamentos nerviosos, y de su continuacion hasta el cerebro, ha de resultar esa sensacion que llamamos oir? Hágase la aplicacion á los demás sentidos, y se verá que la física, la anatomía y la fisiología solo dan cuenta de movimientos, nos conducen hasta los umbrales de una region misteriosa, y nos dicen: de aquí no puedo pasar. Y dicen bien, porque en efecto, el fenómeno de conciencia está separado del fisiológico por un abismo insondable; allí acaba la observacion del fisiólogo, y se abren las puertas de la psicología.

25. El sujeto que experimenta las sensaciones no es materia.

El ser sensitivo es uno; el mismo que ve es el que oye, el que toca, el que huele, el que saborea; uno mismo es el que compara estas sensaciones, y no podria compararlas sin experimentarlas, esto nos lo atestigua la conciencia vivísima de lo que pasa dentro de nosotros. La materia es esencialmente compuesta; rigurosamente hablando no es un ser uno, sino un conjunto de seres; las partes aunque unidas permanecen distintas, y cada una de por sí es un ser. Luego la materia no puede sentir.

Para hacer mas inteligible la demostracion, supongamos que los sujetos de las sensaciones sean cinco partes distintas: A, B, C, D, E, de las cuales la una tenga la sensacion de ver, la otra la de oir, y así respectivamente. A sentirá el color, B el sonido, C el sabor, D el olor y el frio, calor ú otra sensacion de tacto. Como estas partes serán distintas, la una no sentirá lo que sienta la otra; y así no habrá un ser que pueda decir: yo que veo soy el mismo que oigo, que saboreo, que percibo los olores y las impresiones del tacto; faltará pues el centro comun, único, de las sensaciones, cual lo experimentamos en nuestra conciencia.

26. Si se dijese que la una parte comunica su sensacion á la otra, no se adelantaria nada para hacer que todas lo sintiesen todo, en no suponiendo que todas lo comunican todo á todas; en cuyo caso resultan dos inconvenientes: 1°. que no hay un sujeto sensitivo, sino cinco; luego tampoco se constituye la unidad de conciencia, pues se la distribuye en cinco sujetos; 2°. que se multiplican los sujetos sensitivos sin necesidad, pues que si uno lo siente todo, sobran los restantes.

27. Además, cada una de las partes sensitivas seria o simple ó compuesta : si compuesta, cada sensacion se distribuiria en otras, de las cuales se podria preguntar lo mismo, si simple, entonces ¿á qué atribuir las sensaciones á varios sujetos, cuando para cada una se necesita y basta uno simple?

28. La divisibilidad de los cuerpos es un hecho que por sí solo debe abrumar á los defensores de la sensibilidad de la materia : cada parte por pequeña que sea se divide en otras, y estas en otras ; por manera que algunos admiten la divisibilidad hasta lo infinito, y los que no llegan á tanto confiesan que esta divisibilidad se extiende mas allá de lo que alcanza nuestra imaginacion. Si pues la sensacion se coloca en un órgano material, se admite por el mismo hecho un número infinito de seres sensitivos, y por tanto se destruye el hecho fundamental de la unidad de la conciencia sensitiva que experimentamos dentro de nosotros.

29. ¿Quién podrá persuadirse de que no es el propio quien ve la luz que quien oye el ruido, que no es el mismo el que percibe un sabor que el que experimenta el calor ó el frio? Con este hecho tan claro, tan íntimo, se ponen en contradiccion los que quieren colocar las sensaciones en los órganos materiales. (V. *Filosofía fundamental*, lib. II, cap. II.)

30. A la vuelta de algun tiempo se ha mudado la materia de nuestros órganos, por manera que en opinion de muchos fisiólogos, el hombre que ha vivido algunos años, no lleva al sepulcro ni una sola de las moléculas que tenia al salir del seno de su madre. Establecida la sensibilidad en los órganos, seria imposible la continuidad de la conciencia sensitiva; el sujeto que sentiria en la vejez no seria el mismo que sentia en la juventud; no conservaríamos pues ninguna memoria de las sensaciones pasadas, y el hombre se convertiria en una serie de fenómenos que no estarian unidos por ningun vínculo. Verdad es que algunos fisiólogos creen que en medio de la continua transformacion se conserva algo permanente; mas sea de esto lo que fuere, siempre resulta que los órganos sufren alteraciones incesantes, las que bastarian á destruir la continuidad de la conciencia sensitiva si en ellos residiese la sensacion.

31. Se replicará tal vez, que aunque se cambie la materia, continúa la forma de los órganos, y que ella basta para la con-

tinuidad de la conciencia; pero esto es apelar al absurdo para eludir la dificultad. ¿Qué es la forma separada de la materia? Una pura abstraccion; y un sér abstracto no tiene fenómenos reales como lo son las sensaciones. Además, que tampoco es verdad que la forma permanezca: con la edad los órganos cambian de tamaño, de figura, de propiedades mecánicas y químicas, en todo sufren alteraciones profundas. Luego nada hay permanente en la organizacion; y si no admitimos un sujeto distinto de ella, no es posible explicar la continuidad de la conciencia sensitiva.

CAPÍTULO VII.

EXÁMEN DE LOS SISTEMAS QUE ATRIBUYEN SENSIBILIDAD Á LA MATERIA.

32. Algunos han sostenido que el principio de la sensibilidad estaba en un flúido llamado nervioso; pero esta es una opinion sin fundamento y contraria á la razon. El flúido, por tenue que se le imagine, consta de partes, tanto mas movibles y separables cuanto es mayor su tenuidad; luego militan contra la sensibilidad de este flúido las mismas razones con que se ha probado que ningun compuesto es capaz de sentir (cap. VI).

33. Los que ponen el principio de la sensibilidad en el flúido eléctrico identificándole con el magnético y galvánico, tropiezan con las mismas dificultades: este flúido, sea el que fuere, tiene partes, y con ellas es incompatible la unidad de la conciencia sensitiva. Además, semejante opinion se halla sujeta á objeciones gravísimas hasta en el órden puramente fisiológico. Hé aquí algunos hechos.

34. Es indudable que los nervios son los conductores de la sensibilidad; y si esta se verificase por el flúido eléctrico, reinaria la mayor confusion en las sensaciones. Los nervios están en contacto unos con otros, y se cruzan de mil modos diferentes, pues que se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo; si la sensacion se trasmitiese por la electricidad, cada sensacion se difundiria en todas direcciones por la infinidad de los filamentos que la conducirian, lo cual nos haria imposible el sentir nada con distincion y claridad.

35. Las fibras musculares y los tendones son conductores de la electricidad, y no obstante no sirven para la sensacion; ¿porqué se hallan los nervios con este privilegio exclusivo? Preciso es buscar la razon en otra parte.

36. Aun en los mismos nervios se observa que trasmiten la electricidad en sentidos opuestos, lo que no sucede en la sensacion, la cual solo se comunica de fuera á dentro; así como el movimiento voluntario se trasmite de dentro afuera.

37. Si se corta un nervio en varias partes, y estas se ponen en contacto por sus cabos, se nota que todavía conducen la electricidad: esto no sucede en la sensacion: un nervio cortado, aunque sus extremidades se toquen, permanece insensible.

38. Oigamos á los adversarios. Si faltan los nervios ó cesan de comunicarse con el cerebro, la sensibilidad desaparece; luego los órganos corpóreos son el sujeto de la sensibilidad. Este es el Aquiles de los materialistas; y por cierto que no es menester mucha sagacidad para descubrir el defecto de semejante raciocinio. Es verdad que los nervios y el cerebro son necesarios para la sensacion; pero de esto no se sigue que resida en ellos la sensacion. De que una cosa sea condicion indispensable para que se verifique otra, no se infiere que la primera sea el sujeto de la segunda.

39. Cuando decimos que el sujeto que experimenta las sensaciones es distinto de la materia, no negamos que haya una relacion entre él y los órganos, ni que las funciones de estos sean indispensables para que haya sensacion; solo afirmamos que esta no reside en los órganos; distinguimos entre el sujeto que la experimenta y las condiciones á que por su naturaleza se halla sometido en esta experiencia.

40. Lo que prueba demasiado no prueba nada, y el argumento que se nos objeta adolece de este vicio. No son únicamente los nervios y el cerebro los necesarios para la sensibilidad; esta desaparece tambien cuando cesa la circulacion de la sangre, ¿y diremos por eso que la sangre es la que siente? La luz es necesaria para la sensacion de ver, el aire para la de oir, los flúidos olorosos para la de oler, las calidades de los cuerpos sabrosos para la del sabor, las de los cuerpos tocados para la del tacto; ¿y diremos por esto que la luz, el aire, los

flúidos y las demás calidades mecánicas ó químicas de los cuerpos sean el sujeto de la sensacion? En las obras de la naturaleza como en las del arte, hallamos continuamente que una cosa es condicion necesaria para otra, sin que aquella sea el sujeto de esta. En la confusion de dos ideas tan diferentes está el vicio del argumento: señalada la diferencia, la objecion se disipa como el humo.

CAPÍTULO VIII.

CLASIFICACION DE LAS SENSACIONES EN INMANENTES Y REPRESENTATIVAS.

41. Las sensaciones son de dos clases inmanentes: y representativas. Llamo inmanentes á las que son simples afecciones de nuestra alma, sin relacion á ningun objeto distinto de ella; y representativas á las que nos representan algo fuera de nosotros. En vez de inmanentes y representativas, tambien se las podria llamar intransitivas y transitivas; porque las primeras no nos hacen pasar al objeto, y las segundas nos trasladan á él, haciéndonos salir fuera de los fenómenos internos. Una sensacion dolorosa, como de una punzada, no nos ofrece nada distinto de sí misma; solo experimentamos aquella sensacion, simple afeccion de nuestra alma; pero la vista de un cuadro que tenemos delante, ó el tacto de una bola que se mueve en nuestra mano, son sensaciones que se refieren á objetos externos representados por ellas. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. X.)

42. Si bien se reflexiona, solo la vista y el tacto tienen sensaciones representativas; pues que ni el sonido, ni el olor, ni el sabor pueden ser tomados como copias de cosas externas. La vibracion del aire es un hecho puramente mecánico que nada tiene de parecido al fenómeno que llamamos oir; el contacto de las partículas de los cuerpos olorosos ó sabrosos es otro hecho tambien mecánico ó químico, que no puede confundirse con los fenómenos internos, oler y gustar.

No sucede lo mismo con la vista y el tacto, pues que estos sentidos nos comunican sensaciones representativas de algo distinto de ellas; y aunque la sensacion esté en nosotros,

tenemos sin embargo una irresistible inclinacion á mirarla como una especie de copia de un objeto que está fuera de nosotros.

43. Si experimentamos un dolor agudo semejante al de una punzada ó de una quemadura, sin que se nos punce ni queme, fácilmente nos convenceremos de que no hay la causa externa, tan pronto como nos lo haya indicado así la vista ó el tacto; mas si vemos un cuadro, nadie nos podrá persuadir que el cuadro no existe; y si por casualidad tuviésemos la imaginacion trastornada y los circunstantes nos avisasen de que nos engañamos, toda la reflexion no bastaria para dominar completamente la impresion por la cual nos pareciese que hay en realidad el cuadro. La razon de la diferencia está en que la impresion dolorosa no es por su naturaleza representativa; y que si le atribuimos un objeto externo es únicamente por la reflexion, fundada en la analogía de lo que hemos experimentado otras veces; y por el contrario, la sensacion de la vista es esencialmente representativa del objeto que la produce.

44. El ejemplo anterior manifiesta que la vista es el sentido representativo por excelencia, pues que el tacto lo es únicamente en sensaciones de cierta clase y nunca con tenacidad igual á la de la vista. El frio, el calor, el dolor de una punzada y otras sensaciones semejantes pertenecen al tacto, y no obstante tampoco experimentamos una irresistible inclinacion á atribuirles objeto externo. Siendo muy de notar que aun estando ciertos de que este exista, no miramos á la sensacion como copia del mismo, sino como efecto, excepto el caso en que se trata de figuras.

45. La comparacion con los tres sentidos restantes confirma la exactitud de la clasificacion. Un olor, un sabor, los referimos á un objeto externo cuando así lo indican las circunstancias; pero cuando se ofrecen dudas, no experimentamos repugnancia en achacarlo á la disposicion de nuestros órganos. Tocante al oido ya es algo mayor la dificultad, por la costumbre de juzgar sobre cosas externas; mas tampoco necesitamos de grande esfuerzo para creer que un ruido semejante al de una catarata está solo en nuestros oidos enfermos. Pero ¿quién es capaz de persuadirse que no hay lo que ve presente, lo que cree sentir entre las manos? Cuando estuviese la imaginacion trastornada, un esfuerzo de reflexion llegará quizás á convencer al maniá-

tico de que en efecto no existen los tales objetos; pero esta conviccion es de la razon pura, no alcanza á destruir el juicio instintivo, por decirlo así, que nace de la sensibilidad; y el desgraciado sufre mucho al ver contradiccion entre lo que conoce y lo que siente. Una parte inflamada nos parece que se quema; sabemos que no es así y permanecemos tranquilos, pero si el doliente, por un trastorno cerebral, creyese ver un hierro echo ascua que se aplica á su mano, ¿quién lograria tranquilizarle?

46. Es de notar que las monomanías se refieren muy especialmente á las sensaciones representativas, porque siendo estas las que nos ponen en relacion con los objetos externos, se perturba el uso de las facultades intelectuales cuando creemos que hay realmente esos objetos, no obstante que solo existen en nuestra imaginacion. Una alteracion cerebral que excitase continuamente la sensacion de un olor fétido, produciria una monomanía verdadera; pero la perturbacion de las facultades intelectuales del enfermo no seria tan notable, ni tan profunda, ni quizás tan difícil de remediar, como si creyese ver una mano misteriosa que le aplica siempre á las narices el cuerpo fétido.

CAPÍTULO IX.

CARACTÉRES DISTINTIVOS DE LA VIGILIA Y DEL SUEÑO.

47. Nótese que por ahora solo consignamos el carácter representativo de algunas sensaciones considerado en general, prescindiendo de su naturaleza propia, y de su valor como criterio. De esto trataremos en los capítulos siguientes.

48. Nuestros medios de comunicacion con el mundo corpóreo son los sentidos; y así conviene examinar si su testimonio es un segundo criterio de la verdad.

49. La cuestion que mas comunmente se ofrece la primera, es si podemos distinguir el sueño de la vigilia. Cuando soñamos nos parece que estamos en comunicacion actual con objetos reales, los que sin embargo solo existen en nuestra imaginacion. Este error lo padece muchísimas noches gran parte de

los hombres, y lo rectifica todas las mañanas; ¿seria posible que nuestra vida entera fuese un sueño, y que la vigilia no fuera mas que un sueño de nueva forma?

50. La claridad y viveza de las afecciones sensibles no es suficiente indicio de la realidad de los objetos. Si bien es verdad que muchas veces las impresiones experimentadas en los sueños son débiles y oscuras, tampoco puede negarse que con harta frecuencia son tan vivas y claras, que nos causan afecciones de alegría, tristeza, esperanza, temor, espanto, como si estuviésemos dispiertos.

51. Por lo dicho se ve que es necesario buscar otras diferencias características; hélas aquí. 1ª. Las sensaciones de la vigilia están sujetas á nuestra voluntad, no solo en cuanto á sus modificaciones sino tambien á su existencia. Veo este papel porque quiero; si no quiero me lo quito de delante, y la sensacion de la vista desaparece. 2ª. En la vigilia nos hallamos en la plenitud de nuestras facultades, reflexionamos sobre las sensaciones, las comparamos con otras actuales ó pasadas, y aun con las soñadas, y esto constantemente. 3ª. Reina un órden fijo entre las sensaciones de la vigilia; se suceden por una conexion de causas que nosotros conocemos y modificamos de mil maneras.

52. Lo contrario sucede en el sueño: las sensaciones se nos ofrecen, y para atraerlas ó desviarlas nada puede nuestra voluntad. No somos capaces de reflexionar sobre las mismas, y si llegamos á tener alguna vislumbre de reflexion, es siempre débil é incoherente. Por fin, las sensaciones del sueño se nos ofrecen en completo desórden, sin relacion á lo presente ni á lo pasado; y cuando están mas conexas, todavia forman una cadena rota por mil puntos. Son grupos de fenómenos aislados, sin enlace fijo en el curso de nuestra vida; cada noche nos alucinan, pero cada mañana los despreciamos.

53. La prueba evidente de que hay una diferencia esencial entre las impresiones del sueño y las de la vigilia, está en que durante el sueño nunca dudamos siquiera de la realidad de las de la vigilia; y despiertos, estamos siempre seguros de que las del sueño son vanas ilusiones. (V *Filosofía fundamental*, ib. II, cap. III.)

-o§§o-

CAPÍTULO X.

REALIDAD EXTERNA Y CARACTÉRES GENERALES DE LOS OBJETOS DE LA SENSACION.

54. Señalada la diferencia entre el sueño y la vigilia, resta todavia demostrar que á las sensaciones les corresponde algo real y fuera de nosotros; porque sin esta demostracion los escépticos podian decir, que aun cuando haya en nosotros dos órdenes diferentes de fenómenos, cuales son los del sueño y la vigilia, falta saber si unos y otros son algo mas que puros hechos de nuestra alma, sin ningun objeto externo, ó bien efectos producidos en ella por agentes desconocidos que se complazcan en causarnos ilusiones. Para mayor claridad y solidez, asentaré y probaré varias proposiciones fundamentales.

PROPOSICION I.

55. Muchas sensaciones son del todo independientes de nuestra voluntad.

Nos sucede con harta frecuencia experimentarlas, no solo sin quererlo, sino á pesar de querer todo lo contrario. Llegan á nuestros ojos objetos que nos ofenden; atormenta nuestros oidos un ruido molesto; el gusto y el olfato reciben impresiones repugnantes; el frio, el calor, los cuerpos duros ó ásperos mortifican el tacto; en las enfermedades sentimos dolores crueles, que no podemos evitar.

PROPOSICION II.

56. Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir ó no determinadas sensaciones, estas se hallan sujetas á condiciones independientes de nuestra voluntad.

Si no queremos ver la luz, lo conseguimos tapándonos los ojos: pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos. Apartándonos de la lumbre ó del sol dejamos de experimentar la sensacion del calor, pero nos es imposible evitarla permaneciendo junto al fuego ó expuestos á los rayos solares.

Para no oir un ruido no tenemos otro medio que retirarnos; para no sentir un mal olor no hay otro recurso que taparse las narices ó alejarse del sitio; y si no queremos experimentar un sabor ingrato, es necesario que no apliquemos al paladar el cuerpo que lo causa.

PROPOSICION III.

57. Las sensaciones no son hechos puramente internos que dependan unos de otros.

La misma sensacion nos viene después de varias muy diferentes entre si. La de la luz, por ejemplo, la experimento después de una sensacion de tacto que me resulta de abrir la ventana; después de la sensacion de una voz ajena que me dice que va á abrirla; de la voz mia, si dispongo que se abra; ó sin ninguna de estas sensaciones, viéndola abierta de improviso. La sensacion de quemadura en la mano la experimento después de la sensacion de aproximarla á la llama, á una ascua, á un hierro ardiente. Es fácil multiplicar los ejemplos de esta clase en todos los sentidos.

58. Cuando las sensaciones dependen unas de otras, es siempre con limitacion á ciertas condiciones; lo que manifiesta que la serie de los fenómenos no es puramente interna.

Constantemente después de la sensacion de abrir una ventana, veo un paisaje determinado: aquí la condicion de ver el paisaje está continuamente enlazada con la de abrir el postigo; pero este enlace no es necesario, pues se alterará si un dia me encuentro con que han levantado una pared que me impide la vista.

PROPOSICION IV.

59. Las sensaciones son producidas en nosotros por causas sometidas á un órden necesario.

La experiencia atestigua, que poniendo ciertas condiciones podemos producirnos sensaciones determinadas: si quiero ver muchas veces un objeto, lo veré en realidad situándolo delante de mí; y otras tantas dejaré de verlo si me lo quito de la presencia. Esto indica que el objeto de la sensacion no es libre

para producirla ó no, sino que está sujeto á leyes necesarias en sus relaciones con mis órganos.

El mismo objeto, á pesar de ponérseme delante, no será visto si está á oscuras, lo que prueba que, en faltando la condicion de la luz, la sensacion no puede ser producida por el objeto. Luego este se halla en relaciones necesarias, no solo con mis órganos, sino tambien con otros seres de la naturaleza independientes de la accion del mismo, como de la voluntad del ser sensitivo.

60. Luego las sensaciones son fenómenos producidos en nuestra alma por seres distintos de ella, no sometidos á nuestra voluntad, y sujetos á un órden necesario, entre sí, y con relacion á nuestros órganos. Queda pues demostrado del modo mas rigoroso, que las sensaciones no son fenómenos puramente internos, y por consiguiente resulta convencido de contrario á la razon el escepticismo idealista.

CAPÍTULO XI.

ANÁLISIS DE LA OBJETIVIDAD DE ALGUNAS SENSACIONES.

61. Examinemos ahora una cuestion mas delicada; ¿qué son los objetos que nos causan las sensaciones? ¿El mundo externo está realmente representado en ellas como el original en su copia? ¿Los colores, los sonidos, el olor, el sabor, el calor, el frio y demás calidades relativas al tacto, se hallan realmente en los objetos ó están solo en nosotros?

En el capítulo precedente hemos demostrado la realidad, y ciertos caractéres generales de los objetos; ahora se trata de saber si esta realidad comparada con la sensacion, es causal ó representada; en otros términos, si la sensacion es una imágen ó solo un efecto del objeto que la produce.

62. Nuestras sensaciones de color, sonido, sabor, olor, y aun algunas afecciones del tacto, no son representativas de calidades que estén en los objetos.

63. ¿Qué es el calor en cuanto sensacion? Es una afeccion de nuestro ser sensitivo; decir pues que en el objeto mismo

hay algo semejante, es atribuirle sensibilidad. Un alfiler punzando nos causa una sensacion dolorosa; y sin embargo no nos ocurre siquiera que en la punta del alfiler haya algo parecido al dolor de la punzada. La paridad no admite réplica; y si queremos dar á los cuerpos que nos calientan una propiedad semejante al calor que nos causan, debemos por la misma razon atribuir dolores á la punta de un alfiler, al canto de una piedra, ó á otro cuerpo que nos lastime.

64. Es evidente que lo mismo se puede decir del frio y algunas otras calidades relativas al tacto; y por consiguiente debemos inferir que en los objetos externos hay configuraciones, movimientos, propiedades mecánicas ó químicas que afectan de cierta manera nuestro órgano; pero no que ellos tengan calidades cuya copia sean las sensaciones.

65. El mismo raciocinio se puede aplicar al olor, al sabor y al sonido. Estas cosas son fenómenos propios del ser sensitivo: imaginar en la comida un olor y sabor semejantes á los que nos causa, es atribuirle olfato y gusto; así como el hacer del sonido una cosa externa, inherente al cuerpo sonoro, es animar hasta los inorgánicos, entre los cuales se hallan los mas sonoros.

66. Es verdad que, por falta de reflexion, atribuimos estas calidades á los objetos; pero lo hacemos de una manera confusa, sin deslindar entre el carácter de representacion y el de efecto. Ni tampoco es del todo exacto que traslademos estas calidades á lo exterior; aquí hay mas confusion de palabras que de ideas. Pregúntese al hombre mas ignorante si cree que en el fuego haya una cosa que *sienta* calor como lo siente él, y responderá que no; preguntadle si en el hielo hay un ser que tenga frio como lo tiene él, y contestará que no; dirá que el fuego *causa* calor, pero no que *sienta* calor; que el hielo es frio, mas no que *tenga* frio. Si se le insta para que deslinde bien estas cosas, se verá confundido, porque no está acostumbrado á reflexionar sobre ellas, á distinguir lo puramente objetivo de lo puramente subjetivo; pero esto no significa que en el fondo su equivocacion sea tanta como algunos creen.

67. Con respecto al color ya se ofrecen mas dificultades para deshacerse de la preocupacion, porque en realidad tenemos muy arraigada la creencia de que en la superficie están

los verdaderos colores, y que nuestras sensaciones no son mas que una copia de lo que hay en el objeto externo. La luz nos parece una condicion necesaria para ver el color, pero no el color mismo. No obstante, reflexionando detenidamente, se descubre que no hay diferencia entre esta sensacion y las demás.

68. La sensacion del color, por lo mismo que es sensacion, es un fenómeno inherente al sér sensitivo, un hecho de conciencia: luego el imaginar fuera de nosotros algo semejante, es atribuir á los cuerpos vistos la facultad de ver.

69. En apoyo de esta razon de estética trascendental, vienen las observaciones físicas, las cuales manifiestan que en el color no hay nada fijo, y que todo es relativo á nuestra organizacion y á los cuerpos intermedios. Un papel blanco resulta pintado de lindos colores si se interpone un prisma que rompa los rayos solares, lo cual muestra que segun la direccion de estos y el modo con que se combinan, experimentamos una sensacion diferente. Si el ojo, en vez de humores perfectamente trasparentes, los tuviese colorados, veríamos los objetos de diverso color, segun fuese el de los humores; de lo cual nos podemos formar una idea, considerando que, si miramos al través de un vidrio de color, todo lo vemos del mismo color.

70. Sin que se llegue á un trastorno de esta naturaleza, es muy probable que hay entre los hombres no pocas diferencias en cuanto á los colores: no es regular que todos los vean exactamente de una misma manera, habiendo tantas diferencias entre los órganos de los varios individuos.

71. Estas ligeras diferencias, dado caso que las haya en cuanto á los colores, no pueden producir ninguna perturbacion en el uso comun, pues no resultaria ni aun cuando fuesen muy graves, suponiendo, por ejemplo, que un individuo viese amarillo todo lo que los demás ven encarnado. La razon es porque, siendo el vicio de nacimiento, las palabras y cuanto sirviese á designar los objetos y las sensaciones seria lo mismo; la diferencia estaria en el sér sensitivo, sin que jamás la sospechase ni él ni los otros.

72. Esta teoría no despoja, por decirlo así, á la naturaleza de sus galas sino para trasladarlas á nuestro interior, pues que manifiesta que no tanto se hallan en los cuerpos, como en el

ser admirable que está dentro de nosotros. La naturaleza es hermosa cuando hay un ser que conoce ó siente su hermosura; esta es relativa : si se le quita la relacion con lo viviente debe de ser hermosa, y se convierte en un abismo de tinieblas y silencio. La belleza de los colores, la armonía de la música, la fragancia de los aromas, la delicadeza de los sabores están en nosotros; el mundo es un conjunto de objetos que no encierran nada parecido á estos fenómenos del ser viviente; su belleza principal está en sus relaciones con nuestros órganos para causarnos las sensaciones : lo mas recóndito y admirable de este asombroso misterio está en nosotros mismos.

CAPÍTULO XII.

REALIDAD OBJETIVA DE LA EXTENSION.

73. El idealismo quedaria triunfante si no encontrásemos en los objetos externos algo parecido á nuestras sensaciones; porque si, después de haber dicho que el color, sonido, olor, sabor, calor, frio y otras calidades sensibles son, con respecto á las sensaciones, no originales que en ellos se nos retraten sino causas que las producen, afirmásemos lo mismo de la extension, el mundo resultaria inextenso, y se arruinarian todas las ideas que tenemos sobre el universo corpóreo. En tal caso debiéramos admitir que hay seres que causan nuestras sensaciones, pero nada mas sabríamos sobre ellos; y todas las nociones de la ciencia geométrica no tendrian ninguna correspondencia en la realidad. Es pues de la mayor importancia el señalar la diferencia entre la sensacion de la extension y las demás, probando que aquella debe tomarse como una copia de lo que realmente existe en la naturaleza, y que los objetos no solo nos causan la impresion de ciertas formas, sino que en efecto las poseen semejantes á las que se representan en nuestro interior. Demostraremos, pues, la siguiente proposicion.

74. La extension de los objetos de nuestras sensaciones, ó sea el conjunto de las dimensiones de longitud, latitud y profundidad, es una cosa real fuera de nosotros.

75. La verdad de esta proposicion se prueba primeramente por la invencible resistencia que experimentamos al intentar ponerla en duda. Sin dificultad nos persuadimos de que una manzana que está á nuestra vista no tiene nada semejante á las sensaciones de sabor y olor que nos produce; y que ella en sí solo posee ciertas partículas que, llegando al olfato ó al paladar, nos causan dichos efectos. Tampoco encontramos inconveniente en creer que el frio ó el calor, tales como los experimentamos al tocarla, no están en ella, y que solo posee las calidades necesarias para excitarlos en nosotros. El leve ruido que hace al manosearla, lo atribuimos, sin costarnos trabajo, á sus vibraciones que conmueven un poco el aire. Por fin, tampoco encontramos mucha dificultad en que se diga que su color no es una calidad de la misma, y que solo dimana de la manera especial con que la luz refleja en su superficie. Pero si, después de haber despojado á la manzana de sus calidades sensibles, intentamos despojarla tambien de su extension, afirmando que no tiene ningun volúmen, que carece de partes, que su extension se halla solo representada en nosotros, pero que en realidad no hay nada semejante, y sí únicamente un ser que nos produce la representacion interna de la misma, nos es imposible asentir á semejante paradoja, y todos los esfuerzos de la voluntad no bastan á dominar la voz de la naturaleza. ¿Quién es capaz de persuadirse que su propio cuerpo no tiene parte alguna; que no es largo, ni ancho, ni hondo; que lo mismo son los objetos que le rodean; que no hay distancias; que no hay cosas grandes ni pequeñas; y que todo cuanto significamos con estos nombres no son mas que apariencias, fenómenos puramente internos, causados en nosotros por seres que no tienen nada semejante?

76. Mientras nos resta en los objetos la extension, explicamos cómo nos pueden causar las sensaciones; porque de ellos salen columnas de flúidos que afectan nuestros órganos, su superficie se aplica á la de nuestro cuerpo para producirnos las sensaciones del tacto, y en ella se reflejan los rayos de luz que vienen á nuestros ojos; pero si no hay en los objetos extension, no hay partes, no pueden enviarnos efluvios, ni ofrecernos superficies; todo se trastorna en nosotros y fuera de nosotros

77. La geometría es una de las ciencias mas ciertas y evi-

dentes; y sin embargo desaparece del todo si quitamos á los objetos la extension. Claro es que al hablar de volúmenes, superficies y líneas, no tratamos de estas cosas en cuanto están en nuestro interior, sino en cuanto se hallan en lo exterior, ó reales ó posibles. Admitiendo la hipótesis idealista, la geometría se reduce á combinaciones de hechos puramente internos, á los cuales no se sabe que corresponda ningun objeto, real ni posible; por consiguiente pierde su naturaleza; y una de las ciencias mas ciertas y evidentes se reduce á un juego de palabras cuando se quieran hacer aplicaciones de ella en lo exterior.

78. Las ciencias naturales desaparecen tambien en faltando la extension. Así, por ejemplo, cuando la catóptrica asienta que en la luz el ángulo de reflexion es igual al ángulo de incidencia, no podrá significar otra cosa sino que en la apariencia de eso que llamamos luz, la apariencia del ángulo de reflexion es igual á la apariencia del ángulo de incidencia. Cuando la mecánica establece que las fuerzas de una palanca están en razon inversa de la longitud de sus brazos, solo podrá significar que la apariencia de las fuerzas de una apariencia de palanca está en razon inversa de la aparente longitud de la apariencia de sus brazos. En vano nos hablará la astronomía de masas, volúmenes, velocidad y órbitas de los cuerpos celestes; no habiendo extension real, solo habrá apariencia de masas, volúmenes, movimientos, velocidades y órbitas; fenómenos internos que nos causaria no sabemos qué objeto, y que por una extrañeza inconcebible nos obligaria á creer real y fuera de nosotros, lo que es meramente ideal y solo está en nosotros.

79. La realidad objetiva de la extension no se prueba solamente manifestando las consecuencias absurdas que de lo contrario resultarian, sino tambien con demostracion fundada en la íntima naturaleza de la cosa. Vamos á ver este nuevo género de pruebas; pero adviértase ante todo, que al añadirlas no se quiere dar á entender que la primera no sea suficiente. Las demostraciones que estriban en lo absurdo de la suposicion contraria son tan sólidas como las directas; porque no puede ser nunca verdad lo que trae consecuencias repugnantes. Asi, basta el haber manifestado que el negar la realidad objetiva de

la extension trastorna nuestras ideas científicas, para que jamás se la pueda poner en duda.

80. La extension analizada ideológicamente contiene : multiplicidad y continuidad. Multiplicidad , porque ningun ser extenso es uno, en todo el rigor de la palabra; por lo mismo que es extenso consta de partes, las que no se pueden concebir sin ser distintas entre sí. Continuidad, porque para formar extension no basta que haya muchos seres, es preciso que sean tales y estén de tal modo unidos que puedan constituirla. Si concebimos muchos espíritus nos resulta muchedumbre, y sin embargo no concebimos nada extenso. La aritmética se ocupa siempre de cosas múltiples, y no obstante, su objeto no es la extension.

81. Tanto la multiplicidad como la continuidad de los seres, que nos causan las sensaciones, podemos conocerla por medio de estas. Cuando vemos ó tocamos un objeto, la sensacion se nos ofrece como de puntos distintos entre sí; y esto se halla en la misma naturaleza de dichas sensaciones. Nos es imposible ver un objeto si no hay en él partes distintas que se nos presenten; la vista de un punto indivisible es una idea contradictoria. Lo propio sucede en el tacto, pues que las sensaciones de este implican por necesidad una distincion entre las partes de cuyo conjunto y situacion nos informa.

82. La continuidad, es decir, la disposicion de los objetos bajo esa forma que llamamos extension, es un hecho que, aunque de cierto existe fuera de nosotros, y está representado en nuestro interior, no puede sujetarse á riguroso análisis. Nada significa el decir que la extension es la ocupacion del espacio, porque faltará entonces explicar en qué consiste la extension del mismo espacio. Añadir que ser extenso es hallarse unas partes *fuera* de otras, tampoco aclara nada, porque ese *fuera* no es concebible en no habiendo extension; luego entonces se explica la extension por la extension misma, y por tanto se incurre en el vicio de hacer entrar en la definicion la cosa definida.

83. Parece pues que nos es preciso mirar la extension externa como un hecho que no podemos analizar, sino para descubrir en él la multiplicidad y sujetarle á medida; y que su representacion interna la debemos considerar tambien como

un hecho primitivo de nuestro espíritu, que se desarrolla en nosotros tan pronto como se ponen en ejercicio las facultades sensitivas.

84. Aquí se nos puede objetar una dificultad. La extension, como representada en nosotros, es un fenómeno puramente interno, es una sensacion; luego si la atribuímos á los objetos externos, los hacemos sensitivos. Precisamente, este es el raciocinio con que hemos combatido la realidad objetiva de las calidades sensibles, consideradas como tipos de nuestras sensaciones; ¿porqué, pues, no se podrá aplicar á la extension? La dificultad se funda en una paridad y así quedará desvanecida, si señalamos las diferencias entre uno y otro caso.

85. La primera y mas obvia es que el negar la realidad objetiva de las calidades sensibles como tipos de nuestras sensaciones, no trastorna nuestras ideas científicas, lo que sucede si aplicamos lo mismo á la extension. Así, aun suponiendo que el raciocinio nos pareciera concluyente tambien para esta, deberíamos detenernos, porque no hay razon de ninguna especie que pueda legitimar la afirmacion de un absurdo. Cuando ocurre un conflicto de esta naturaleza, y el absurdo en que vamos á incurrir es evidente, la razon nos prescribe que reconozcamos un vicio oculto en el argumento que nos lleva á lo contradictorio.

Esta solucion desvanece la dificultad apelando, por decirlo así, á una prudencia filosófica; bastaria para no caer en el absurdo; sabríamos que hay disparidad, pero ignoraríamos en qué consiste y de dónde nace. Así conviene señalar otra diferencia, fundada en la misma naturaleza de la cosa.

86. La extension, aunque sea una condicion indispensable para el uso de los sentidos, no es objeto directo de ninguno de ellos. La vista y el tacto, que son los que se refieren á ella de un modo mas especial, no la sienten directa é inmediatamente. El ojo para ver los colores necesita tenerlos en una extension, pero no ve la extension misma, sino los colores; el tacto para sentir la blandura ó la aspereza necesita una extension, pero no siente la extension en sí misma, sino las calidades de blandura ó aspereza inherentes á ella.

Así la extension debe ser mirada como una especie de sujeto de las calidades sensibles de los objetos; pero no como objeto

inmediato y directo de la sensibilidad. Si concibiésemos una extension sin olor, sabor, sonido, color ni propiedad alguna relativa al tacto, seria incapaz de afectar nuestros sentidos.

87. Esta observacion deshace radicalmente la dificultad propuesta: porque si la extension no es un objeto inmediato y directo de las sensaciones, al afirmarla existente en lo exterior, no atribuimos á los objetos extensos el carácter de sensitivos; solo señalamos una propiedad que se nos hace perceptible por medio de los sentidos. Hé aquí, pues, cómo no hay paridad entre las sensaciones propiamente dichas y la percepcion de la extension; aquellas son fenómenos internos que no podemos trasladar á lo externo; pero esta es un hecho externo que se nos hace perceptible por conducto de los fenómenos internos. Las figuras que no son mas que modificaciones de la extension, se hallan representadas en nuestro interior; pero esta misma representacion es imposible sin el color; luego ni aun la disposicion de partes, esto es, lo mas característico que hay en la extension, no se ofrece directa é inmediatamente á nuestras facultades sensitivas.

88. La geometría trata de la extension prescindiendo de los colores y de toda calidad sensible; entonces no se halla la ciencia en el terreno de las representaciones sensibles sino de las ideas puras, ó sea de los objetos del entendimiento puro; pues que la misma geometría, si quiere echar mano de las representaciones sensibles ó imaginarias, necesita emplear el color ú otra calidad que pueda afectar los sentidos. Este carácter de la extension, ó su posibilidad de ser despojada de las propiedades sensibles convirtiéndose en objeto del entendimiento puro, manifiesta mas y mas que ella en sí, en su esencia, no es una sensacion, pues que si tal fuese no podia ser despojada de su naturaleza sensible; no se puede destruir la esencia de una cosa sin destruir la cosa misma. (*V. Filosofía fundamental*, lib. II, cap. VIII y IX, lib. III, cap. desde el I hasta el VII, y desde el XVIII hasta el XXX.)

CAPÍTULO XIII.

COMPARACION DE LA APTITUD RESPECTIVA DE LA VISTA Y EL TACTO PARA DARNOS IDEA DE LOS OBJETOS EXTERNOS.

89. Condillac es de opinion que el sentido maestro es el tacto. Segun este filósofo, solo con el tacto podemos formarnos idea de la extension; de manera que la vista por sí sola no bastaria para darnos idea de los objetos externos; la vision se nos ofreceria como un fenómeno puramente subjetivo; no conoceríamos figuras, distancias ni movimiento. Esta opinion me parece infundada.

90. La vista tiene por objeto propio y característico los colores: y los colores no se pueden ni siquiera concebir sin una superficie. Toda superficie es extensa; luego en la misma sensacion visual entra por necesidad la representacion de la extension.

91. Para comprender cómo la vista puede darnos idea del volúmen, basta considerar que este no es mas que el conjunto de las tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad; la vista nos da idea de las dos como acabamos de demostrar (90); pues la superficie implica longitud y latitud; luego no hay inconveniente en que nos la dé de la otra.

Se convendrá en la legitimidad de la consecuencia si se reflexiona que las tres dimensiones que constituyen el volúmen no se distinguen sino por la posicion que ocupan respecto á nosotros: la misma que llamamos longitud del libro, por ejemplo, se convertirá en latitud y profundidad si se le coloca de diferente manera, ó se le mira desde un punto diverso. Luego el sentido que percibe las dos dimensiones podrá percibir fácilmente la tercera, con tal que la variedad de las posiciones de los objetos le presente esas dimensiones en una relacion diferente. Esto último sucederá por necesidad, á causa del movimiento de los objetos ó del ojo; por consiguiente la vista por sí sola podria darnos idea de las figuras y de las distancias sin necesidad del tacto. (Véase *Filosofía fundamental*, lib. II, cap. desde el X hasta el XVI.)

92. La misma idea de resistencia, la que parece exigir de un modo mas especial el sentido del tacto, puede tambien resultar de la sola vista. Para concebirlo adviértase que no se trata de la sensacion de tacto que experimentamos al encontrar un cuerpo resistente, porque esto equivaldria á decir que la vista puede tocar. Se habla pues únicamente de la resistencia considerada como simple relacion de un cuerpo á otro detenido en su movimiento. Sea un cuerpo recorriendo la línea *b*——*d*——*c*, si un observador ve que el cuerpo recorre constantemente toda la línea *b c*, excepto cuando se interpone otro en el punto *d*, inferirá naturalmente que la detencion del cuerpo movido depende de la interposicion del otro, y por tanto mirará á este último como resistente. Nada mas se necesita para formar la idea de resistencia; pues la sensacion de tacto es un hecho subjetivo del ser que la experimenta, y que nada tiene que ver con el objetivo ó sea con la relacion del cuerpo detenido al obstáculo que le detiene.

93. El argumento mas grave en favor de la opinion que combatimos es la experiencia hecha en un ciego, jóven de trece á catorce años, á quien un distinguido cirujano de Londres, llamado Cheselden, hizo la operacion de las cataratas, primero en un ojo y después en el otro. Los fenómenos mas notables fueron los siguientes:

1º. Cuando el niño comenzó á ver creyó que los objetos tocaban á la superficie de sus ojos.

2º. No se formaba ninguna idea de la relacion de los tamaños y distancias. Así no sabia concebir cómo la casa podia parecerle á la vista mas grande que su gabinete. Tampoco alcanzaba á comprender cómo pudiese haber otros objetos fuera de los que veia: todo le parecia inmenso.

3º. No distinguia entre los objetos, por mas diferentes que fueran en tamaño y forma.

Infiere de esto Condillac, que la vista por sí sola no nos daria idea de la extension ni de las distancias, pues que habiéndola observado en los primeros pasos de su ejercicio, dió los resultados que acabamos de consignar.

94. El argumento es especioso; y por de pronto parece concluyente, pero examinado con severa crítica se le encuentra

muy débil. Para comprender bien la solucion de la dificultad conviene tambien notar algunas circunstancias del hecho.

95. El niño antes de la operacion no estaba completamente ciego: distinguía el dia de la noche; y en habiendo mucha luz, discernia lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante, porque manifiesta que el ciego debia de tener la costumbre de considerar los objetos pegados á sus párpados; de lo cual nos formaremos una idea, observando lo que nos sucede cuando cerramos los ojos en medio de la luz. Así pues, ya no es tan extraño que al caer las cataratas creyese que los objetos que se le presentaban mas claros estaban en el mismo sitio al cual solia referir las sensaciones oscuras.

96. La confusion de sus sensaciones nuevas, solo prueba que la vista, para darnos idea clara y exacta de los objetos, necesita de cierta práctica que le sirva de educacion. ¿Qué sucederia si á un hombre privado del tacto se le dispertase de repente este sentido? Es cierto que sus sensaciones al principio estarian en una confusion semejante. La experiencia de cada dia nos enseña que el tacto se perfecciona mediante el ejercicio; luego en sus primeros actos estaria en la mayor imperfeccion.

97. Un órgano que ejercia sus funciones por primera vez, debia ser sumamente débil, y trasmitir muy mal las impresiones. Si nosotros, al pasar repentinamente de las tinieblas á la luz, apenas alcanzamos á distinguir los objetos, y á veces no vemos casi nada, ¿qué debia suceder en quien veia por primera vez y á la edad de trece años?

98. En la relacion del oculista parece notarse una contradiccion: dice que el niño no discernia los objetos, pero que le gustaban con preferencia los mas regulares; si unos le agradaban *mas* que otros, los discernia, pues que sin discernimiento no hay preferencia.

99. El no reconocer con la vista los objetos que tenia ya conocidos con el tacto, tampoco prueba otra cosa sino que no estaba acostumbrado á comparar los dos órdenes de sensaciones. Sabia por ejemplo que una bola le causaba en el tacto la sensacion de un cuerpo esférico, peró ignoraba qué sensacion debia causarle á la vista; y así no podia verificar el reconocimiento de los objetos hasta que la experiencia le

hubiese enseñado á combinar las sensaciones, reuniéndolas en uno mismo, como en su causa comun.

100. Es tambien de notar que se trata de un niño de trece años, falto por consiguiente de espíritu de observacion, y que en el atolondramiento de las primeras impresiones, debia de decir mil cosas incoherentes, y mucho mas hablando en una lengua que no entendia, cual era la de las sensaciones visuales. Él sabia los nombres de los colores, tamaños, figuras, lindes, movimientos, etc., etc.; pero nada de esto podia haber referido á las sensaciones de la vista: así, hasta que pasase algun tiempo, no pudo responder con exactitud á muchas preguntas que se le harian, por ignorar su significado. El ciego habla de los objetos de la vista; mas para él las palabras no representan lo mismo que para nosotros.

101. La impresion de agradable ó desagradable es algo comun á todas las sensaciones; y hé aquí explicado porqué el niño, de quien se dice que no distinguia los objetos, indicaba no obstante los que le eran mas gratos. Cuando se le preguntaria sobre los límites, tamaños y figuras, no responderia con exactitud, ya por la debilidad del órgano, ya por su atolondramiento, ya por no entender bien lo que se le preguntaba; pero al tratarse de la sensacion de placer, la confusion desaparecia; comprendia muy bien lo que las palabras significaban, y por lo mismo era capaz de señalar á cuál de los objetos daba la preferencia.

102. De estas observaciones inferimos que los experimentos hechos en el ciego de Cheselden solo prueban: que el órgano de la vista no adquiere la debida fuerza y precision sino con algun tiempo de ejercicio; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; y que faltando la costumbre de compararlas entre sí y con las de otros sentidos, han de inducirnos á juicios inexactos.

103. Pero como lo mismo sucede en todos los sentidos, resulta que Condillac nada adelanta en pro de la superioridad del tacto. Sin desconocer la utilidad de este sentido para la rectificacion de muchos juicios relativos á la extension, me parece que, lejos de que se le haya de levantar sobre los demás, es uno de los mas inferiores. Limitado á lo contiguo, no puede salvar las distancias, ni apreciar sino objetos muy redu-

cidos; su medio de percepcion, la aplicacion de superficie con superficie, es de lo mas grosero y tardío en el órden de la sensibilidad. La vista nos ofrece las estrellas fijas, distantes de nosotros millones de leguas; el oido nos avisa de lo que acaba de suceder en sitios muy lejanos; hasta el olfato nos advierte de la cercanía de un objeto fétido ó aromático.

104. En la naturaleza misma podemos observar que el tacto se halla en los últimos límites del reino animal; es comun al hombre con el gusano y el pólipo, y aun algunos creen que con la yerba llamada sensitiva. En el hombre se halla con mayor perfeccion que en todos los animales; mas esto no indica su preferencia sobre los demás sentidos, sino que estaba destinado á funciones mas nobles, entre las cuales se distingue el concurrir á la formacion y rectificacion de las ideas relativas al mundo sensible. (V. la *Lógica*, lib. I, cap. I.)

CAPÍTULO XIV.

QUÉ NOS ENSEÑAN LOS SENTIDOS CON RESPECTO AL MUNDO CORPÓREO.

105. Por el análisis que precede resulta claro que los sentidos no nos dan á conocer la naturaleza de los cuerpos; solo nos ponen en relacion con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extension. Así, deslindando lo que hay en nuestras sensaciones de subjetivo y de objetivo, hallamos que, excepto la extension y el principio de causalidad (física ú ocasional) residentes en los cuerpos, todo lo demás es subjetivo.

106. La sensibilidad externa es una facultad que se nos ha dado para la conservacion del individuo y de la especie, y para conocer las relaciones de las partes del mundo corpóreo entre sí, y con nuestros órganos: estas relaciones, en cuanto sujetas á nuestros sentidos, se reducen á extension y movimiento.

107. Resumiendo esta doctrina, diremos que los sentidos nos enseñan lo siguiente:

1°. Existencia de seres distintos de nosotros, y que (física ù ocasionalmente) influyen sobre nosotros.

2°. Distincion de estos seres entre sí, y por consiguiente multitud en su conjunto.

3°. Sujecion de los mismos seres á leyes constantes, en sus relaciones entre sí y con nuestros órganos.

4°. Forma comun á todos ellos, é indispensable para que podamos percibirlos sensiblemente: la extension ó la continuidad.

5°. Mudanzas de la relacion de las extensiones parciales con la extension total, ó en el espacio lo que constituye el movimiento.

6°. Todos los medios para apreciar otras calidades de los cuerpos, ya sea en sus relaciones mutuas, ya con nosotros, se reducen á determinar sus efectos por las modificaciones de la extension. Los grados de calor ó de frio son medidos por la altura del mercurio en el termómetro; para otras variaciones atmosféricas nos sirve el barómetro; y en general la intensidad de las fuerzas mecánicas y químicas la apreciamos por medidas del movimiento, esto es, por relaciones en la extension. (V. *Filosofía fundamental*, lib. III, cap. III.)

CAPÍTULO XV.

LA IMAGINACION, Ó SEA LA REPRESENTACION SENSIBLE INTERNA. SU NECESIDAD Y CARACTÉRES.

108. Las sensaciones externas son insuficientes para dirigirnos en las relaciones con el mundo corpóreo; por cuya razon se nos ha dado la facultad de reproducir en nuestro interior, y sin la presencia de los objetos, las impresiones que ellos nos han causado. A esta facultad se la llama imaginacion ó fantasía.

109. Para convencerse de la utilidad y necesidad de la imaginacion, considérese lo que resultaria si ella nos faltase. Solo podríamos tener relaciones con los objetos presentes; pues que, no habiendo representacion interna, perderíamos

la memoria de las sensaciones tan pronto como dejasen de existir. Esto haria imposible el satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos á volver á nuestra habitacion, ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido; careceríamos de unidad de conciencia; y una sensacion recibida pocos momentos antes, nos seria tan indiferente y desconocida, como si la hubiese recibido otro hombre en el país mas remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas, nos es absolutamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella, para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una serie de hechos inconexos que á nada pudiera conducir.

110. La imaginacion es una especie de continuacion de los sentidos; pues que solo representa lo que ellos nos han trasmitido alguna vez; pero se distingue por ciertas propiedades características que importa consignar.

111. Una de las calidades distintivas de la sensibilidad imaginaria está en que nos ofrece sus representaciones envueltas con la idea del tiempo. Al recordar un paisaje que hemos visto se nos presenta en nuestro interior el paisaje, no de una manera absoluta, sino como reaparicion de una sensacion *pasada*, lo cual da á la representacion el carácter de recuerdo. Si se nos hiciese la descripcion de un paisaje no visto por nosotros, su representacion no se nos ofreceria con el carácter de recuerdo, sino como un producto de nuestra fantasía excitada por la narracion.

112. Reflexionando sobre esta calidad, se echa de ver que nos era absolutamente necesaria, para no andar perdidos continuamente en un laberinto de representaciones inconexas; la manía y la locura coexisten en esa confusion de lo real con lo puramente imaginario; y el linaje humano no debia ser una reunion de maniáticos y de locos.

113. La imaginacion no solo nos reproduce las sensaciones pasadas, sino que sigue en esto un órden que es el mas conveniente para nosotros. Al recordar un lugar ó tiempo, recordamos naturalmente las varias sensaciones que hemos recibido

en ellos, aunque sean muy diversas. La unidad de lugar ó tiempo les sirve de lazo.

114. Esta union de las sensaciones pasadas por el vínculo del lugar ó del tiempo, dimana de que, habiendo sido recibidas en un mismo tiempo ó lugar, la impresion orgánica de estos queda naturalmente ligada con las de las sensaciones particulares; y así en reproduciéndose la una se reproduce naturalmente la otra.

115. El objeto de este vínculo es, que el ser sensitivo pueda ejercer del modo conveniente sus funciones; porque siendo las ideas de tiempo y lugar puntos fundamentales en todas las relaciones con el mundo corpóreo, no podríamos mantenerlas bien si no se nos hubiese dado esta preciosa facultad con que asociamos las sensaciones diversas. Para buscar lo que deseamos es preciso ir al lugar donde está; para evitar lo nocivo debemos apartarnos del sitio donde se halla; si no tuviésemos la facultad de asociar los recuerdos por el lugar, estaríamos en una confusion continua. Lo propio sucede con el tiempo : esta circunstancia nos es indispensable en muchos casos; sin ella no podríamos dar curso á los negocios mas comunes de la vida; todo lo recordaríamos en el mayor desórden. Figurémonos lo que seria un hombre que, pensando en el dia de ayer, no tuviese la faculdad de recordar las varias sensaciones del mismo dia, y concebiremos la inmensa importancia de esta facultad asociadora de los recuerdos con el vínculo del tiempo.

116. La semejanza es otro de los lazos que unen las sensaciones : al ver á un hombre parecido á otro, nos ocurre desde luego la idea de aquel á quien se parece. No es necesario detenerse á explicar la utilidad de esta asociacion de ideas; y en cuanto á su orígen, no es difícil encontrarlo considerando que objetos semejantes producen en nuestros órganos impresiones semejantes, y por lo mismo es natural que al excitarse la una se excite tambien la otra.

117. Uno de los vínculos mas preciosos que tienen nuestras representaciones es el de los signos arbitrarios, entre los cuales figura en primer puesto la palabra oral ó escrita. Este es uno de los fenómenos mas importantes de nuestro espíritu, y uno de los medios mas eficaces para extender y perfeccionar sus funciones. La palabra *Madrid* ni hablada ni escrita tiene seme-

janza alguna con su significado: la capital de España; sin embargo nos basta oirla pronunciar ó leerla, para que se desenvuelva en nuestro interior la representacion de la populosa villa. El nombre de una persona no tiene ninguna semejanza con ella; pero él basta para que se excite en nosotros la representacion de la misma.

118. La asociacion de las palabras con las representaciones sensibles es tambien una asociacion de sensaciones, porque la palabra hablada ó escrita produce en nosotros una verdadera sensacion auditiva ó visual. Pero en la asociacion constante y ordenada de cosas tan diferentes, se descubre ya la accion de una facultad superior al órden sensitivo: la razon, que distingue al hombre del bruto, y que le coloca á tan inmensa altura sobre todos los animales, aun en lo relativo á los objetos puramente sensibles.

119. El ejercicio de la imaginacion está en algun modo subordinado á la libre voluntad, mas no con sujecion absoluta. La experiencia enseña que imaginamos varios objetos cuando queremos y del modo que queremos; pero tambien acontece con harta frecuencia que no nos es posible evocar imágenes que se nos han olvidado, ni dar á la reaparicion de otras el órden que desearíamos, ni tampoco desvanecer algunas que se nos ofrecen á pesar nuestro, con molesta y á veces aflictiva importunidad.

120. Dependiendo el ejercicio de la imaginacion de las afecciones del cerebro, y no estando sujetas las alteraciones de este órgano al imperio absoluto de la voluntad, se comprende fácilmente porqué nos hemos de encontrar muchas veces con representaciones que no quisiéramos. Después de un suceso que nos ha causado profunda impresion, con mucha dificultad evitamos que se nos represente; la razon de este fenómeno se halla en que las alteraciones orgánicas dejan huella tanto mas honda, y por consiguiente se reproducen con tanta mayor facilidad, cuanto han sido mas vivas, cuanto mas han afectado el órgano que nos las ha trasmitido.

121. No se limita la imaginacion á la reproduccion de las sensaciones pasadas, sino que tomando de ellas lo que le conviene, forma conjuntos ideales á que nada corresponde en la realidad. Esta fuerza de combinacion es la base de las artes

mecánicas y liberales: sin ella el hombre no haria nunca nada nuevo, estaria limitado á copiar la naturaleza de una manera fija, invariable, sin añadir ni quitar nada; la geometría, que necesita continuamente de combinaciones de figuras puramente imaginarias, seria tambien imposible.

122. La fecundidad de la imaginacion se ejerce á veces independientemente de nuestra voluntad; así nos acontece que nos ocurren conjuntos puramente ideales, ora hermosos y encantadores, ora deformes y horribles. Pero no puede negarse que aquí se manifiesta ya de una manera mas clara el imperio de la voluntad, y la existencia de un órden de facultades superiores á las sensitivas. En pocas palabras se nos da la idea de un conjunto complicadísimo, que nos es imposible representarnos de pronto en la imaginacion; pero la razon, que se ha penetrado de la idea, toma bajo su direccion á la fantasía y la obliga á trazar una á una todas las figuras necesarias, y á representarla en todas sus relaciones. Así acontece á cada paso con los pintores, escultores, y tambien con todos los constructores mecánicos: en dos palabras se les encarga una obra cuyos detalles exigen prodigiosos esfuerzos de imaginacion y á veces muchos años de trabajo. (V. la *Lógica*, lib. I, cap. I y II.)

CAPÍTULO XVI.

PERTURBACIONES DE LA REPRESENTACION SENSIBLE INTERNA. SUS RELACIONES CON LA ORGANIZACION.

123. Cuando las facultades intelectuales están íntegras y los órganos sensitivos ejercen sus funciones de la manera conveniente, distinguimos entre la sensacion real y la imaginaria: así acontece durante la vigilia mientras el hombre está en su juicio.

124. Pero al cesar los sentidos en sus funciones como en el sueño, si la facultad de las representaciones internas se pone en accion, se halla sin el contrapeso de las impresiones externas, y así nos ofrece sus imágenes con mas viveza; y siendo por otra parte muy escasa ó enteramente nula la reflexion á causa del entorpecimiento de las facultades intelectuales,

tomamos por una realidad lo que solo existe en nuestra fantasía.

125. A los maniáticos no les falta la accion de los sentidos externos; pero la representacion interna es tan viva á causa de la perturbacion orgánica, que no pueden distinguir lo interno de lo externo.

126. Para hacer buen uso de las representaciones imaginarias, necesita el hombre hallarse en el pleno ejercicio de sus facultades tanto sensitivas como intelectuales : la accion de las primeras templa la viveza de la representacion interna, y la deja en aquel grado conveniente de palidez, indispensable para no confundir lo imaginario con lo real; por medio de las segundas reflexionamos sobre las sensaciones tanto internas como externas, las comparamos entre sí y las discernimos; llegando de este modo al conocimiento de la verdad.

127. Así se explica porqué las personas de una imaginacion muy viva están mas expuestas al desórden mental. Semejante viveza depende de la mayor susceptibilidad de los órganos, la cual exaltada con algun accidente produce las perturbaciones conocidas con los nombres de delirio, manía, monomanía y locura.

128. La íntima relacion de las sensaciones con la organizacion explica muchos fenómenos que sin esto no podrian comprenderse.

A veces experimentamos sensaciones á que nada corresponde en lo exterior. En el delirio, en la manía, en el sueño, tenemos realmente la sensacion de objetos que no están presentes : la conciencia nos atestigua la realidad de la sensacion en nosotros, y de una manera tan clara y viva que no nos consiente ninguna duda; y no obstante las reflexiones posteriores nos cercioran de que aquella sensacion era un fenómeno puramente interno, al que nada correspondia en la realidad. Esto se explica atendiendo á las relaciones de la sensibilidad con los órganos.

129. La sensacion depende de ciertas alteraciones orgánicas; y de estas no resulta el fenómeno sino en cuanto se terminan en el cerebro. Supongamos, pues, que el cuerpo A, afectando el órgano externo, produce en el cerebro la alteracion M, á la cual siga por las leyes de la naturaleza la sensacion N. Es claro

que si una causa puramente interna produce en el cerebro la misma alteracion M, percibirá el alma la sensacion N, como si estuviese presente el cuerpo A.

130. Esta teoría no es una mera hipótesis; pues se funda en un hecho cierto, cual es la correspondencia de las alteraciones cerebrales con determinadas sensaciones; y en otro muy probable, á saber, el que causas puramente internas pueden en algunos casos producir en el cerebro alteraciones idénticas á las que nacen de la accion de los órganos afectados por un cuerpo externo. Siéndonos desconocido qué alteraciones orgánicas cerebrales son indispensables para las respectivas sensaciones, no es posible demostrar que aquellas pueden dimanar de causas puramente internas; pero salta á los ojos que ora consistan dichas alteraciones en una vibracion de las fibras, ora en la circulacion de un flúido ó en otro movimiento cualquiera, está en la esfera de la posibilidad, y aun de muy plausible probabilidad, el que esas vibraciones ó movimientos, sean cuales fueren, se repitan en el cerebro sin necesidad de un agente que obre sobre nuestros órganos externos.

131. La imaginacion, ó bien esa facultad con que se representan en nuestro interior las sensaciones pasadas, se puede explicar por el mismo principio. Nada sensible se nos representa en lo interior sin que lo hayamos experimentado en lo exterior: pues que aun las representaciones mas extrañas y monstruosas se forman de un conjunto de sensaciones que en realidad han existido en nosotros. Fínjase el monstruo de que nos habla Horacio: hermosa cabeza de mujer, cerviz de caballo, miembros de diferentes especies cubiertos de raro plumaje, y por fin terminando en un pez deforme; este conjunto no lo hemos visto nunca, pero hemos visto cabezas de mujer, cervices de caballo, y todo lo demás que hacemos entrar en el monstruo. Cuando una sensacion falta, falta tambien su imaginacion correspondiente; el ciego de nacimiento jamás imaginará nada colorado, ni el sordo nada sonoro. Luego es cierto que las representaciones imaginarias son una continuacion de la sensibilidad externa, y que, así como esta, deben tambien depender de las impresiones del cerebro.

132. De las representaciones imaginarias, unas están sujetas á la voluntad, otras no; á veces imaginamos un objeto porque

queremos; á veces nos ocurre aun cuando no queramos; y no es raro el que deseemos representarnos una cosa sin que podamos conseguirlo. Esta variedad de fenómenos confirma la misma doctrina.

133. Estando despiertos se representa fácilmente á la imaginacion lo que hemos sentido recientemente; y esta facilidad es proporcional á la viveza de las sensaciones. Una escena horrible que nos ha causado impresion profunda se nos presenta repetidas veces y nos cuesta trabajo el apartarla de la imaginacion; así como otra que nos haya producido vivo placer nos encanta durante largo tiempo con su grata memoria. Este hecho manifiesta que las representaciones imaginarias dependen de las impresiones cerebrales, pues que se hallan en proporcion con la viveza de las mismas.

134. Durante la vigilia distinguimos entre la imaginacion y los sentidos, ya porque estos se hallan en ejercicio actual y por consiguiente debilitan la representacion imaginaria, ya tambien porque, estando la razon en su plenitud, reflexiona lo bastante para discernir entre una y otras impresiones. En el sueño percibimos esta diferencia; y las representaciones puramente imaginarias se nos ofrecen como sensaciones reales. Este hecho, atestiguado por la experiencia de todos los dias, confirma el principio establecido de que la representacion imaginaria no es mas que una continuacion de la sensacion, ó hablando con mas exactitud, una sensacion que se verifica en solo el cerebro, repitiéndose por causas internas la misma impresion que en él habia producido la accion de los órganos externos.

135. De esto resulta que aun estando despiertos podrán las representaciones imaginarias parecernos sensaciones reales, pues para esto basta el que las causas internas sean tan poderosas que produzcan en el cerebro alteraciones iguales ó mayores que las producidas actualmente por los órganos de los sentidos. Y hé aquí la explicacion del delirio, el cual no es otra cosa que una serie de representaciones imaginarias tan vivas que ocupan el lugar de las sensaciones externas En confirmacion de esta teoría está el hecho constantemente observado, de que las enfermedades nerviosas producen con facilidad el delirio. Esto es muy natural, porque, hallándose

afectado el sistema nervioso, órgano de la sensibilidad, se perturban mas fácilmente las funciones de esta; pues que la mayor excitacion de los órganos puramente internos hace que las impresiones dimanadas de ellos se sobrepongan á las que nos vienen de los objetos externos.

136. La locura, las manías y monomanías tienen su orígen en el mismo hecho fisiológico. Una causa cualquiera produce perturbacion en el cerebro; y esta ocasiona á su vez, ó la fijeza en una idea, ó el desórden en todas ellas. Cuál sea la alteracion orgánica suficiente para producir esas alteraciones no es fácil determinarlo. Morgagni y otros han observado que el cerebro de algunos locos muy tenaces y obstinados era mas consistente que el del comun de los hombres; así como el de otros que padecian suma incoherencia y volubilidad de ideas se distinguia por una blandura excesiva, parecida al comienzo de una disolucion. Sin que trate de apoyar ni combatir la verdad de estos hechos, observaré que son todavía poco numerosos para formar una induccion que pueda servir para fundar, no diré certeza, mas ni siquiera probabilidad. En este punto se halla muy atrasada la ciencia, y está por ahora ceñida á recoger hechos. Pero sea de esto lo que fuere, no hay necesidad aquí de mayor adelanto fisiológico, para el conocimiento de la verdad psicológica, á saber : la relacion de las perturbaciones mentales con las alteraciones orgánicas.

137. Las relaciones del cerebro con la voluntad libre tambien se hallan envueltas en un profundo misterio. No ignoro que, segun los fisiólogos, este órgano es de los que ejercen sus funciones independientemente de la voluntad; pero me atrevo á dudar de que esta observacion fisiológica sea de todo punto exacta. Claro es que no se trata de si la voluntad libre puede comunicar al cerebro movimientos determinados, á la manera que los imprime á otros órganos, como por ejemplo al de la voz; la indicacion se refiere á un aspecto de la cuestion harto mas delicado y difícil : no nace de la observacion fisiológica, sino de la psicológica : un hecho constantemente observado por la psicología ofrece ancho campo á las indagaciones de la fisiología. Indicaré en pocas palabras la razon de la duda.

138. Aunque el cerebro no esté sujeto á nuestra libre voluntad, parece que en ciertos casos podemos producir en él ciertas

alteraciones, como debe suceder cuando por un acto libre imaginamos una serie de objetos. La representacion de estos no se excitaria sin el correspondiente movimiento cerebral; y así, por lo mismo que está en nuestro poder excitar la primera, señal es que de nosotros depende el provocar el segundo. Poco importa decir que nosotros no tenemos conocimiento de cómo esto se verifica, pues tampoco conocemos el modo con que al imperio de la voluntad se siguen los movimientos del cuerpo. La diferencia entre estos dos casos consiste en que los movimientos musculares podemos mandarlos siempre que queremos, seguros de ser obedecidos, y los cerebrales no, como lo experimentamos mas de una vez, esforzándonos en vano para recordar una palabra ó una imágen; pero esto solo prueba que los dos imperios de la voluntad son de un órden diverso, y están sometidos á condiciones diferentes; mas no que no deba reconocerse un verdadero imperio de la voluntad en algunas impresiones cerebrales. El modo con que esto se verifica deben explicarlo los fisiólogos, si quisieran extender sus investigaciones sobre este importante fenómeno. Me contento con indicar el problema; consigno el hecho ideológico, al que probablemente debe corresponder un hecho fisiológico que considero difícil de averiguar.

139. Si se dijese que estas operaciones internas se verifican sin ninguna funcion cerebral, preguntaré cómo es que se perturban con las alteraciones orgánicas; cómo es que la facultad de ejecutarlas sigue un curso ascendente en la infancia y descendente en la vejez; preguntaré por fin cuál es la razon de que el ejercicio fortalezca dicha facultad lo mismo que las que se refieren á otros órganos. Estos hechos indican claramente que su ejercicio va acompañado de ciertas funciones cerebrales; y como semejante ejercicio se halla sujeto muchas veces á nuestra libre voluntad, resulta que esta, á mas del imperio absoluto que posee sobre ciertos movimientos del cuerpo, lo disfruta tambien, aunque con limitacion, sobre determinadas impresiones cerebrales. Las perturbaciones mentales traen su orígen de la pérdida de este imperio.

CAPÍTULO XVII.

EL PLACER Y DOLOR SENSIBLES.

140. De las sensaciones, unas producen placer, otras dolor. Por lo comun, las saludables son placenteras, y las nocivas dolorosas; de esta suerte la naturaleza nos avisa de lo que nos aprovecha ó nos daña. La falta de alimento nos perjudica, y prolongada por algun tiempo acabaria con nuestra existencia; por esta razon experimentamos el hambre, sensacion dolorosa que nos advierte el peligro. La comida nos es saludable, y así sentimos en ella un placer; el exceso en la cantidad nos daña; para prevenirle se nos ha dado el disgusto en ciertos casos, y en otros los dolores. Seria fácil recorrer todos los placeres y dolores sensibles, y probar que aquellos tienen por causa un acto provechoso á nuestra organizacion, y estos uno dañoso. En los brutos animales la medida del placer está fijada por el instinto, y así es que rara vez se exceden; pero al hombre como dotado de razon, se le ha dejado mayor amplitud; y así es que cuando se entrega al placer con exceso, lo que en un principio era útil se convierte en nocivo, pagando con crueles enfermedades, y no pocas veces con la vida, el haber trastornado con sus desórdenes las leyes de la naturaleza.

141. El dolor que resulta de ciertas sensaciones nos es absolutamente necesario. Supóngase que el fuego aplicado á nuestros órganos no nos causase una impresion dolorosa, podria muy bien suceder que una parte de ellos se hallase ya destruida cuando advirtiésemos la presencia del fuego. Las sustancias venenosas introducidas en el estómago causan dolores atroces; si esto no sucediera, el veneno habria ejercido su accion mortal sin que fuésemos advertidos del peligro que nos amenazaba.

142. Entre los filósofos que han buscado la causa del placer y del dolor, algunos la atribuyen á la reflexion; esto es inadmisible. Muchas sensaciones nos causan una impresion placentera ó dolorosa, anteriormente á todo acto reflexivo; ¿ quién necesita de reflexiones para sentir el dolor de una quemadura? El

niño experimenta dolores mucho antes que pueda reflexionar: testigo el llanto con que los manifiesta desde su nacimiento. El placer y el dolor en muchas sensaciones son hechos primitivos invariablemente unidos, y tal vez identificados con ellas; fenómenos simples que no podemos descomponer, y que solo debemos consignar. Lo que de ellos conocemos es su objeto, su alto fin que es la conservacion y perfeccion del individuo y de la especie; su límite moral, pues somos castigados por nuestra misma organizacion cuando faltamos á las sabias leyes que nos ha impuesto el Criador.

143. No todas las sensaciones producen placer ó dolor, propiamente dichos; las hay que ó parecen del todo indiferentes ó que cuando menos nos causan este placer ó dolor en un grado tan débil que apenas llegamos á percibirlos. Continuamente estamos experimentando sensaciones de esta clase: vemos muchedumbre de objetos que no nos agradan ni ofenden; oimos sonidos que nos son indiferentes; sentimos el contacto de cuerpos que no nos complace ni mortifica. Sin embargo, preciso es advertir que aunque el placer y dolor propiamente dichos solo se hallen en las sensaciones vivas que tienen relaciones especiales con nuestra conservacion, parece que las sensaciones indiferentes traen consigo un cierto bienestar que á su modo puede llamarse placer, y que, si bien nos afectan débilmente considerándose cada impresion en particular, la reunion de ellas produce un conjunto agradable que ameniza la vida. Cuando estamos acostumbrados á la luz de un aposento, disfrutamos de ella sin sentir placer especial; pero si esta luz se nos quitase obligándosenos á permanecer á oscuras, experimentaríamos una pena insoportable. Esto prueba que la luz nos causaba continuamente una impresion de placer, aunque débil, y que el conjunto de estas sensaciones formaba un bienestar de que no podemos estar privados sin mucho padecimiento.

144. En esto mismo podemos admirar la sabiduría del Autor de la naturaleza. Los placeres y los dolores no pueden ser muy intensos sin que se afecte profundamente nuestra organizacion; un goce ó un dolor muy vivos acabarian pronto con nuestra existencia. Por esta razon no los experimentamos sino en ocasiones contadas, y cuando hay para ello un motivo espe-

cial. Los que infringen esta ley procurándose sin cesar goces intensos, agotan pronto la fuente de la vida, acaban por no encontrar placer en nada, y apresuran el fin de sus dias con una caducidad precoz. Dios ha querido que fuésemos parcos en el goce de los placeres; y á mas de prescribírnoslo expresamente, nos ha obligado á ello por las mismas leyes de nuestra organizacion. El placer moderado que resulta de un ejercicio legítimo de nuestras funciones, lo ha esparcido el Criador sobre toda nuestra vida, como un aroma suave que la ameniza y conserva; tal es el bienestar general que procede de una perfecta salud, y del uso de nuestras facultades dentro los límites señalados por la razon y la moral.

145. El placer ausente produce deseo de alcanzarle; y cuando está presente causa el deseo de continuarle, hasta que el cansancio de los órganos engendra el fastidio. El dolor ausente ó presente da orígen al sentimiento de aversion, especie de fuga interior con que el ser viviente procura apartarse de lo que le daña. Cuando estas inclinaciones sensibles se hallan solas, sin la direccion de la razon, como sucede en los brutos, se las ve limitadas á lo que conduce á la conservacion del individuo y de la especie; pero si se encuentran en un ser dotado de facultades superiores, como el hombre, sufren mil modificaciones á causa del libre albedrío que las modera ó las desordena. Así es que vemos en el hombre los dos extremos: en unos la represion de las inclinaciones sensibles, hasta un punto que supera las fuerzas naturales; en otros el desencadenamiento de estas mismas inclinaciones hasta el deplorable exceso de consumir en breve tiempo la vida del individuo. Estos extremos son una prueba evidente de que hay en el hombre facultades superiores, cuyo impulso ordena ó desordena el ejercicio de las inferiores; y por tanto estas le han sido dadas bajo condiciones muy diferentes de las que se hallan en los brutos.

146. Esos fenómenos sensibles que llamaremos en general inclinaciones, aunque estén ligados con los demás, se distinguen por un carácter especial, que es el impeler al viviente hácia los objetos. Para completar las funciones de la vida animal no bastaria que este tuviera las representaciones de otros seres; es preciso que haya en él ciertas afecciones sen-

sibles, que á manera de resortes le impelan á buscar lo que le conviene, y huir de lo que le daña. En el hombre, algunas de estas inclinaciones tienen relaciones especiales con la razon y la moral.

CAPÍTULO XVIII.

EL SENTIMIENTO.

147. Se ha explicado en el capítulo anterior que á mas de la sensibilidad interna, que podríamos llamar representativa, tenemos otra que denominaremos afectiva. Esta no nos ofrece objetos, sino que nos pone en relacion con ellos, inclinándonos ó apartándonos de los mismos. A un padre le ocurre la imágen de su hijo que se halla viajando por países remotos; en esto se ve el ejercicio de la imaginacion, representando. Al recordar á su hijo experimenta el padre una impresion de tierno amor hácia él, un deseo de verle, de abrazarle antes de bajar al sepulcro; aquí se ve el ejercicio de una facultad, no representativa sino afectiva, que no ofrece un objeto, sino que inclina hácia él.

148. En la sensibilidad afectiva conviene distinguir entre las inclinaciones que se ordenan inmediatamente á la conservacion del individuo ó de la especie, y las que tienen un objeto diverso. A las primeras se las debe llamar apetitos, á las segundas sentimientos; aquellos nos son comunes con los brutos, estos son exclusivo patrimonio del hombre.

149. No pertenecen á esta obra las discusiones sobre la naturaleza ni el sitio de los órganos que sirven al ejercicio de la facultad del sentimiento; baste consignar que es un hecho indudable la relacion de este ejercicio con las especiales disposiciones de la organizacion. Entre los varios individuos se ven diferencias muy notables; unos son naturalmente alegres, otros melancólicos; unos pacíficos, otros iracundos; aconteciendo lo mismo en todas las demás pasiones, y descubriéndose estas diferencias independientemente de la educacion. Hasta en un mismo individuo los sentimientos se modifican segun la disposicion del cuerpo: ¿quién ignora que ciertas en-

fermedades producen tristeza, temor ó pusilanimidad? Aun en estado de perfecta salud, ¿quién no se ha notado diferente de sí propio, segun las variedades del clima, temperatura, alimentos ú otras causas que afectan al cuerpo?

150. En los objetos de los sentimientos y en el modo con que nacen en nuestra alma, se ve lucir una facultad superior á la puramente sensitiva. El sentimiento de lo sublime, de lo bello; el amor de la patria, de la virtud; la admiracion por las grandes acciones; el entusiasmo y otros sentimientos semejantes, no pueden encontrarse en un ser que no comprenda un órden de cosas muy superior al mundo sensible.

151. Es de notar que aun aquellos sentimientos de que parecen participar los brutos, como el amor maternal, se hallan en el hombre con una constancia y sobre todo con una grandeza y dignidad, que los hace de un órden mas elevado. Mientras los animales no conservan su afecto hácia sus pequeñuelos, sino por el tiempo en que estos no pueden acudir á sus necesidades, la madre entre los hombres no pierde el cariño á sus hijos en toda su vida; y al paso que en los brutos este amor tiene por único objeto la conservacion, en la mujer se combina con mil sentimientos que se extienden á todo el porvenir del hijo, y que engendrando continuamente el temor y la esperanza, llenan de amargura el corazon de la madre, ó le inundan de gozo y de ventura. (V. la *Lógica,* lib. I, cap. III.)

152. La facultad del sentimiento tiene íntimas relaciones con la moral; y así me reservo para aquella parte de la filosofía el hacer otras observaciones que no serian propias de este lugar.

CAPÍTULO XIX.

ESCALA DE LOS SERES.

153. La sensacion, en cuanto representa objetos, no es un acto de inteligencia, pero se puede decir que forma el grado mas ínfimo del conocimiento, si este nombre quisiéramos dar al hecho de representarse un objeto en la conciencia de un ser perceptivo.

154. Observando la cadena de los seres inferiores á los intelectuales, podremos establecer la siguiente escala: seres sin conciencia de ninguna clase, como lo son todos los inorgánicos y aun los vegetales; seres con conciencia puramente subjetiva, como lo seria un animal cuyas sensaciones no le representaran ningun objeto, como fueran las de hambre, sed, calor, frio ú otra afeccion cualquiera, grata ó dolorosa. Seres con conciencia representativa, esto es, que tengan sensaciones tales que no sean solo hechos absolutos en ellos, sino que se refieran á algun objeto representándole.

155. Así tenemos que la conciencia es una perfeccion añadida al ser, y la sensacion representativa es un gran progreso en esta conciencia. Lo insensible es, pero no experimenta su propio ser; tiene relaciones, sufre mudanzas, mas no experiencia de ellas. El ser con conciencia no solo es, sino que experimenta su propio ser, y las mudanzas que en el mismo se verifican: al ser sin conciencia todo le es indiferente; para el de conciencia hay un bien ó mal estar; el primero se hallará en medio de infinitas relaciones, del mismo modo que si no tuviese ninguna; el segundo experimenta los efectos de estas relaciones y las busca ó las huye.

156. Pero cuando la sensibilidad se eleva á representacion, es algo mas que la experiencia de un fenómeno puramente subjetivo: el ser que la posee sale en cierto modo de sí mismo, ó mas bien tiene en sí propio á otros seres en cuanto se hallan representados en él. El ser sensitivo no se limita entonces á un órden de fenómenos puramente experimentales para sí mismo: es una especie de punto en que se reunen los objetos, un espejo en que se refleja el mundo corpóreo; pero un espejo que se ve á sí propio, que siente el admirable fenómeno que en él se verifica.

157. Elevada la sensibilidad á este punto, se halla, por decirlo así, en los confines de la inteligencia; pero esos confines están todavía separados por un abismo: el conocimiento sensible es hermoso, brillante, si se le considera en sí solo; mas si se le compara con el intelectual, su resplandor se oscurece, como se eclipsan las estrellas al levantarse sobre el horizonte el astro del dia.

158. A cada órden perceptivo corresponde otro afectivo ó

de inclinaciones; y así es que acompañan al sensible los apetitos sensibles, como al intelectual la voluntad. Esta se eleva sobre aquellos tanto como la inteligencia sobre la sensacion. Los apetitos sensitivos son ciegos, buscan el objeto por el placer ó el dolor; la voluntad se dirige por la razon y la moral. Los seres que solo tienen sensibilidad, se arrastran por el polvo, ó solo vuelan como ave rastrera; los intelectuales se remontan por las alturas con el ímpetu del águila, y se esconden en las nubes del cielo: aquellos no salen del momento presente; estos dilatan su vista por las regiones de la eternidad.



IDEOLOGÍA PURA.

CAPÍTULO I.

DIFERENCIA ENTRE LAS SENSACIONES Y LAS IDEAS.

1. En la conciencia del hombre hay algo mas que sensaciones : esta no es cuestion de discursos sino de hechos ; Condillac, al asentar que todas nuestras ideas son sensaciones trasformadas, se pone en abierta contradiccion con la mas incontestable experiencia.

Segun la doctrina sensualista no se puede encontrar en nuestras ideas otra cosa que sensaciones; veamos la que nos enseña la observacion, y empecemos por lo mas simple.

2. La idea de un triángulo no es su representacion sensible, ó aquella imágen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura.

3. La idea del triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representacion sensible es múltipla, contingente, mudable; luego la idea y su imágen sensible son esencialmente distintas.

La unidad de la idea del triángulo consta de la geometría : las demostraciones que versan sobre él se refieren á una misma cosa; en hablando del triángulo en general, se sabe de qué se trata; no puede haber equivocacion. No hay varias geometrías sino una. La necesidad de las propiedades del triángulo es preciso reconocerla, so pena de luchar con la evidencia y destruir la geometría. La constancia y la identidad para todos, resulta de la unidad y necesidad. Lo uno no puede ser vario ; lo necesario no se muda. Todos los geómetras se entienden perfectamente al hablar del triángulo en general, y no necesitan explicarse unos á otros cuál es la figura triangular que

tienen en su interior, ni las mudanzas que esta experimenta.

4. Nada de esto se halla en la imágen sensible. Concentrémonos decoro de nosotros, y notaremos que al pensar en el triángulo flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general, nos es imposible: pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande ó pequeño; de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles ó escaleno. Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura imaginada, cual seria menester para la idea general; ni tampoco pueden ser reunidas, primero, porque esto destruiria la generalidad de la idea; segundo, porque de ellas algunas son contradictorias. Si el tamaño de los lados es de seis pulgadas, no puede ser al mismo tiempo de ocho; si todos los ángulos son agudos, no puede haber uno recto.

Considerada la representacion imaginaria en diferentes sujetos, todavía crece la multiplicidad y variedad. Luego no hay en ella ni unidad, ni necesidad, ni constancia, ni identidad para todos. Luego es esencialmente distinta de la idea.

5. A primera vista nada tan sencillo como el decir que la idea es la imágen; pero en realidad esto es contrario al mismo sentido comun. Dos niños de pocos años que aprendan los rudimentos de geometría, tendrán representaciones triangulares diversas en el acto de una demostracion. Supóngase que lo expresan así, y que en seguida se les exige que la demostracion general la subordinen á la diversidad imaginaria, ¿qué responderán? No sabrán analizar el hecho ideológico; pero dirán: « esto es otra cosa, se habla del triángulo en general, nada tienen que ver los triángulos en que estamos pensando: » lo cual demuestra, que si no hay acto reflejo para distinguir entre la imágen y la idea, hay la intuicion directa de la diversidad de las mismas.

6. Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues que conocemos y demostramos sus propiedades, pero su imaginacion es de todo punto imposible.

7. Tenemos idea clara y distinta de un polígono en general, y nadie es capaz de imaginarle, sin que se le ofrezca uno de tal ó cual especie, y por tanto no general. Lo mismo se puede

decir de todas las figuras, volúmenes y de cuanto cae bajo la jurisdiccion de la geometría.

8. Nadie dudará que poseemos la idea del número, á no ser que se dude tambien de la existencia de la aritmética; y aquí encontramos otro fundamento de la misma diferencia que estamos consignando.

¿Cuál seria la imágen sensible de un número en general? ¿Será un conjunto en confuso? Entonces serán tantas las ideas cuantos sean los conjuntos. ¿Será la misma palabra número? A esto se opone el que al hablar del número no se trata de la palabra sino de la cosa: ¿quién no se reiria del que explicase la idea diciendo que es la voz *número*? Todos los pueblos entienden una misma cosa, no obstante que cada cual lo exprese con la palabra de su lengua respectiva. La misma observacion se puede aplicar á los números particulares: dos, tres, etc.: los signos son diversos en los varios idiomas, la idea es la misma. Aun entre nosotros la idea se expresa de dos modos: 2, dos; 3, tres; etc., etc., etc.; y ¿quién dirá que hay variedad de ideas? Un hombre que supiese mil lenguas podria representarse los números bajo mil palabras diferentes; pero estos permanecerian inmutables. Los signos envuelven la idea; sirven para fijarla en la memoria, mas no son la idea misma; son una corteza grosera que cubre un diamante.

9. Las ideas de ser, sustancia, relacion, causa, las de bien, mal, virtud, vicio, justicia, injusticia, ciencia, ignorancia, ¿cómo se representan sensiblemente? Los emblemas de los poetas y pintores ¿se tomarán acaso por verdaderas ideas?

10. Con el sistema sensualista no se pueden explicar los actos mas comunes del entendimiento, ni aun los que versan sobre las sensaciones mismas. Si no hay en nosotros mas que sensaciones, la comparacion es imposible. En este acto dirigimos simultáneamente la atencion hácia dos objetos: si comparar es sentir, la comparacion no será mas que una sensacion doble, lo que destruye la idea de comparacion. Siento el olor de rosa y el de clavel: en esta sensacion doble no hay comparacion; solo tiene lugar cuando cotejo las dos sensaciones entre sí para apreciar sus semejanzas ó diferencias. La comparacion es un acto simple, esencialmente distinto de la sensa-

cion doble : está entre las dos, ó mas bien sobre las dos; es su juez, no su resultado.

11. La reflexion sobre una sensacion es el acto con que pensamos en ella : siento un dolor, hé aquí la sensacion; pienso en él, hé aquí la reflexion. Esta no puede ser la sensacion misma; el sentir no es reflexivo, de lo contrario en toda sensacion habria reflexion.

12. El juicio sobre las sensaciones no puede explicarse por ellas solas: no se juzga sin comparar el predicado con el sujeto; y ya hemos visto que la comparacion es imposible en no admitiendo algo distinto de la sensacion.

13. Así, el sistema de Condillac contradice por una parte á la mas clara experiencia, y por otra destruye la razon misma. El hombre con sensaciones solas, no es hombre; pierde el carácter de racional y desciende á la condicion de los brutos.

14. Hay pues en nosotros un órden de fenómenos muy superiores á los sensibles; hay ideas puras, hay entendimiento puro; y la estética, ó sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la ideología propiamente dicha, que llamo *ideología pura*, porque tiene por objeto el órden intelectual puro. (V. *Filosofía fundamental*, lib. II, cap. I, II y III.)

CAPÍTULO II.

EL ESPACIO.

15. Hemos visto que las sensaciones representativas de objetos y tambien la ciencia geométrica, tienen por base la idea de extension. Esta, considerada con abstraccion de todas las propiedades especiales con que se nos ofrece en los cuerpos, y tomada en sus tres dimensiones, longitud, latitud y profundidad, constituye la idea de espacio. Se ha dicho tambien (*Estética*, cap. XII), que la extension en los objetos es una propiedad real; y en nosotros, una idea en cuyo análisis hallamos la multiplicidad y continuidad, sin que nos sea posible dar ulteriores explicaciones para definir la naturaleza de la continuidad misma. Pero estos límites que hemos reconocido á la

...cia no deben impedirnos el tratar la cuestion del espacio, la que, aun cuando no fuera importante bajo varios aspectos, es muy notable por su profunda oscuridad y por las aparentes contradicciones que ofrece.

Al entrar en el exámen de las ideas corresponde el primer lugar á la del espacio; no porque sea la mas noble, sino porque, siendo la base de las sensaciones representativas, se halla, por decirlo así, en los confines de la estética y de la ideología pura.

16. Se entiende vulgarmente por espacio la capacidad en que están colocados los cuerpos. Si se supone quitado todo lo que hay dentro de un vaso, aun concebimos su capacidad con las dimensiones limitadas por las paredes del mismo; si con la imaginacion reducimos á la nada todos los cuerpos sólidos y flúidos, sensibles é insensibles, todavía concebimos las dimensiones del lugar en que están colocados. Esa capacidad, ese conjunto de dimensiones vacías es lo que llamamos espacio.

17. Una extension puramente vacía parece que encierra ideas contradictorias; no es sustancia, porque no puede serlo una receptividad donde no hay nada; no es una propiedad, porque no se concibe extension sin cosa extensa.

18. Todavía es mas repugnante un espacio que sea nada, y en el que haya verdaderas dimensiones: la nada no tiene ninguna propiedad. Dos cuerpos colocados en diferentes puntos del vacío distarian entre sí realmente si el espacio tuviese verdaderas dimensiones. ¿Cómo puede fundarse una distancia real en un puro nada? ¿No es esto afirmar y negar á un mismo tiempo?

19. Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía. Nada prueba en su favor el que nosotros lo concibamos así: este concepto es ilusorio, no puede sufrir el exámen de la razon; si por él hubiésemos de juzgar, deberíamos admitir un espacio eterno, infinito, indestructible: eterno porque antes de la existencia del mundo concebimos el espacio; infinito porque mas allá de los límites del universo le imaginamos tambien; indestructible porque con ningun esfuerzo aniquilado podemos lograr que desaparezca.

20. ¿Qué será pues? El espacio en las cosas, es la misma

extension de los cuerpos; su idea es la idea de la extension en general. Con lo primero se salva la realidad del espacio; con lo segundo, se explica porqué le concebimos eterno, infinito, indestructible. Como la base de las representaciones sensibles es la extension, y todos nuestros conceptos andan mas ó menos acompañados de representaciones sensibles, la idea de extension es permanente en nuestro espíritu: nos ofrece un objeto eterno porque la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito porque hacemos abstraccion de todo límite; indestructible porque no podemos despojarnos de la intuicion que sirve de base á las representaciones de la sensibilidad.

21. De esto se infiere, que donde no hay cuerpos no hay distancias, y que el vacío propiamente tal es imposible, porque encierra una idea contradictoria, una dimension nada, una realidad negativa, un ser y no ser á un mismo tiempo.

22. Semejante doctrina no está en contradiccion con las ciencias físicas; Descartes y Leibnitz, que las poseian profundamente, creyeron imposible el vacío. Las ciencias físicas deben limitarse á la observacion de los fenómenos y á la determinacion de las leyes que los rigen; para esto tienen dos luces: la experiencia y el cálculo; ambas cosas prescinden de la íntima naturaleza de los objetos, cuyo exámen reservan á la filosofía trascendental. Por ejemplo, la experiencia enseña que los cuerpos se atraen en razon directa de las masas é inversa del cuadrado de las distancias. Las atribuciones del físico son: 1ª. asegurarse con certeza del fenómeno de la atraccion; 2ª. formular las leyes de la misma sometiéndolas á riguroso cálculo en cuanto lo consiente la experiencia. Si después se le pregunta qué es la atraccion en sí misma, cuál es la íntima naturaleza de los cuerpos prescindiendo de los fenómenos; qué es el movimiento cuya direccion y velocidad se calculan; y si atendida la ciencia de las cosas seria absolutamente imposible otro órden diverso del actual; estas cuestiones no le pertenecen; corresponden á la metafísica; y sea cual fuere la opinion que sobre ellas se adopte, no se alteran los resultados fenomenales que la experiencia y el cálculo enseñan al astrónomo.

23. De estos sacaremos la exacta nocion del movimiento. Considerado trascendentalmente, es la alteracion de las rela-

ciones entre los objetos extensos. Un cuerpo solo en el mundo, moviéndose, es un concepto imaginario : no hay relaciones cuando no hay extremos referibles; no habria pues movimiento no habiendo mas que un cuerpo, y por consiguiente faltando los puntos de comparacion.

24. Un cuerpo traspasando los límites del universo y moviéndose por un espacio completamente vacío, es una imaginacion vana. Los espacios imaginarios no son nada en la realidad; todo cuanto decimos de ellos ó con relacion á ellos, no puede sufrir el exámen de la razon. (V. *Filosofía fundamental*, lib. III.)

25. En la idea del espacio, ó sea la extension en general (20), se funda la geometría; pero es de notar que esta idea por sí sola no basta para la ciencia. Son necesarias las de ser y no ser en cuanto entran en el principio de contradiccion; las de unidad y número para la medida; sin ellas no se puede dar un paso. La idea de extension en abstracto nos ofrece un campo inmenso, en que la ciencia no encuentra límites; pero campo estéril, si no se le fecunda con otra clase de nociones. La idea mas cercana á las sensaciones, es tambien la menos intelectual. El silencio, la muerte, la soledad, la inercia, la nada, no tienen expresion mas propia que la de un espacio vacío. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. V.)

CAPÍTULO III.

NATURALEZA DE LA IDEA Y DE LA PERCEPCION.

26. Las ideas pueden ser consideradas en su naturaleza propia, en sus relaciones mutuas ó con los objetos, y en su origen.

La idea en sí misma, tomando esta palabra en su mayor generalidad, es la representacion interior de un objeto. Por representacion no entiendo aqui imágen ó semejanza, sino el fenómeno interno que nos hace conocer la cosa. A ese fenómeno, sea lo que fuere, por cuyo medio conocemos, se le puede llamar representacion, porque presenta á nuestra inteligencia la cosa conocida.

27. Las afecciones de nuestra alma no son ideas sino en cuanto representan un objeto en la realidad ó en la apariencia; así es que no se llaman ideas los sentimientos ni los actos de la voluntad, porque aun cuando afecten de una manera particular á nuestra alma y la encaminen á un objeto, no se lo representan, sino que se lo suponen representado. La representacion de la justicia es una idea, mas no lo es el amor de la misma justicia; la representacion de un amigo es una idea, pero no lo es el sentimiento de amistad que nos liga con él.

28. Si llamamos idea á toda afeccion representativa, podremos dar este nombre á las imágenes sensibles; mas para evitar las equivocaciones, será bueno añadir el adjetivo sensible, y así no se la confundirá con la pura ó intelectual, que es la que propiamente se llama idea.

29. La representacion puede ser considerada con relacion al sujeto ó al objeto: en el primer caso se llama propiamente idea, en el segundo percepcion. Hay en mi interior la representacion del triángulo; si á este fenómeno interno le miro en cuanto me ofrece un objeto, que es el triángulo, le llamaré idea; pero si le considero en cuanto mi espíritu por medio de él conoce el triángulo, le llamaré percepcion.

30. Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo, opinando algunos que estas dos cosas son una sola, presentada bajo dos aspectos diferentes; y creyendo otros que son distintas. Segun la primera opinion, no hay mas en el alma que el ejercicio de la actividad, y sus representaciones pueden compararse á un movimiento, el cual no tiene forma distinta de la accion; en el sistema opuesto, las ideas son una especie de cuadros que representan los objetos, y las percepciones son los actos del alma con que mira, por decirlo así, aquellos retratos.

Ambas opiniones tienen en su apoyo argumentos graves; pero la primera parece mas filosófica, y la segunda mas acomodada á una explicacion vulgar.

31. La distincion entre el acto perceptivo y la idea no debe admitirse sin pruebas: el fenómeno de la representacion interna es simple, como que pertenece al órden intelectual; y por tanto los que afirman la identidad entre la percepcion y la idea están, por decirlo así, en posesion, y á sus adversarios les

incumbe probar que esta posesion no es legítima. Hay además en las escuelas una máxima que parece tener aplicacion aquí: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora;* no se debe pues distinguir sin necesidad. Veamos qué razones pueden señalarse en apoyo de semejante distincion.

32. La representacion es una imágen del objeto; la percepcion es un acto del alma con que se da cuenta á sí propia de la representacion; estas dos cosas son diferentes por sí mismas, así como lo son el objeto presentado á nuestros ojos y el acto sensitivo con que le vemos.

33. Este argumento es especioso, pero flaquea por varias partes; en primer lugar es falso que la representacion sea siempre una imágen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imágen tiene un sentido tratándose, por ejemplo, de la representacion de un edificio, de un país, de un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imágen de una relacion, de un espacio de tiempo, del ente, de la sustancia, de lo simple y de otras cosas semejantes? Aun tratándose de objetos sensibles es menester recordar que es inexacto el que su representacion sea una imágen propiamente dicha; ya hemos visto (*Estética*, cap. XI), que excepto la extension nada correspondia en lo exterior que pudiera referirse á la sensacion como original á la copia. Los colores no están en los objetos que los sienten; en aquellos no hay mas que el principio de causalidad física ú ocasional, para producir esa afeccion interna llamada sensacion de color.

34. Prescindiendo de la inexactitud con que se llama á las ideas imágenes de los objetos, y admitiendo que lo sean en realidad, no se infiere que la percepcion haya de ser distinta de la idea; ¿cómo se puede probar que el simple acto del alma no baste para representar al objeto como la copia al original? Si esto se verifica de una modificacion del alma que llamamos idea, ¿porqué no podremos admitir que esta modificacion es el mismo acto del alma?

35. La relacion de la idea al objeto y la de la percepcion al sujeto nada prueba en favor de la distincion: una misma cosa puede tener varios aspectos; el movimiento de mi brazo siendo uno mismo tiene relacion con el sujeto cuyo es y con el objeto

á que se dirige. Si se replica que el ejercicio de la actividad es una cosa puramente subjetiva, y que la representacion es objetiva, observaré que se comete una peticion de principio: precisamente lo que se busca es si el acto puede ser representativo del objeto y de consiguiente si es puramente subjetivo ó no; argumentar que el acto perceptivo no es la idea porque este acto es puramente subjetivo, es dar por supuesto lo mismo que se busca.

36. Además tampoco es exacto que la percepcion sea una cosa puramente subjetiva; aun cuando supongamos la idea distinta de la percepcion, siempre hemos de admitir que este acto se refiere á la idea, y hasta al mismo objeto; pues de otro modo no percibiríamos la cosa representada.

37. Los argumentos que se fundan en que el entendimiento es una especie de materia ó potencia que debe ser actuada por la idea como por una forma, ó suponen lo mismo que se busca ó se fundan en comparaciones de objetos sensibles, las que no pueden probar nada perteneciendo á un órden tan diferente.

38. Una razon hay muy poderosa á primera vista, y es la que se funda en la separacion de las ideas y de las percepciones; héla aquí en breves palabras. La experiencia nos enseña que muchas veces teniendo idea de las cosas carecemos de su percepcion; nadie dirá que al dormir perdemos todas las ideas, ó que nos faltan cuando no las percibimos actualmente; y sin embargo es cierto que en no pensando en una idea no tenemos su percepcion, y que al dormir con sueño profundo no percibimos nada; luego las ideas permanecen desapareciendo la percepcion; luego la idea y la percepcion son cosas distintas, pues que hasta llegan á encontrarse separadas.

39. La primera solucion que ocurre á esta dificultad apremiadora, es la que ofrece el sistema de Descartes, Leibnitz y otros filósofos eminentes; esto es, que el alma siempre piensa, y que la diferencia entre sus diversos estados solo consiste en la mayor ó menor viveza de las percepciones, y por consiguiente en la mayor ó menor capacidad de las mismas para dejar huella en la conciencia. Segun esto, podia responderse que mientras la idea se conserva, hay percepcion; aunque esta es á veces tan débil que no la advertimos ni podemos recordarla. Pero no quiero echar mano de esta solucion, ya porque

el hecho en que se fundan es afirmado gratúitamente, ya porque entonces deberíamos admitir que tenemos simultáneamente y siempre todas las percepciones, ya tambien porque no hay necesidad de semejante efugio cuando se puede encontrar una solucion cumplida.

40. El espíritu, después de haber ejercido su actividad conserva cierta disposicion para volver á ejercerla en el mismo sentido; disposicion que si llega á estar arraigada y á facilitar notablemente el acto, se apellida hábito; esto se verifica en todas las afecciones de nuestra alma, sean ó no representativas. La experiencia enseña, que á mas de los hábitos intelectuales los hay tambien relativos al sentimiento y á la voluntad. Para tener la facilidad de sentir ó querer lo mismo que hemos sentido ó querido otras veces, no necesitamos conservar en el alma una especie de formas de sentimiento ó de voluntad de que echemos mano en cada ocasion, como de una especie de trajes que nos ponemos ó quitamos segun la oportunidad; basta que haya en nuestro espíritu eso que llamamos disposicion, hábito ó como se quiera, que nos hace fácil la repeticion de actos que habíamos ejercido otras veces. Aplíquese esto mismo á las ideas, y resultará que no hay necesidad de mirarlas como una especie de tipos que conservemos en depósito á la manera de los cuadros de un museo, pues que el fenómeno de la desaparicion y reproduccion de las representaciones se explica perfectamente con esa disposicion de repetir un acto que otras veces hemos ejercido. Tengo una representacion actual, esta desaparece: ¿qué resta en mi espíritu? la disposicion para repetirla; del mismo modo que si tengo un sentimiento y este desaparece, no queda en mi espíritu nada mas sino la disposicion para sentir de nuevo lo mismo que habia sentido otra vez.

41. Las ideas consideradas de este modo nada tienen de pasivo: son todo actividad; la idea en acto ó percibida, es el ejercicio de una actividad; la idea habitual es la disposicion á este ejercicio. Así pues, la idea es siempre, ó fuerza activa ó accion. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. IV.)

CAPÍTULO IV.

CLASIFICACION DE LAS IDEAS.

42. La clasificacion de las idéas en cuanto puede servir á mejorar la percepcion, queda explicada en la *Lógica* (lib. II, cap. II). Pero la ideología exige ulteriores aclaraciones de algunos puntos que allí se indicaron; y requiere además que se establezcan nuevas divisiones que en aquel lugar no habrian sido oportunas.

43. Idéa simple es la que representa una cosa simple, ó una sola nota de un objeto compuesto. Se la reconoce en que no se la puede descomponer en otras, y por consiguiente ni explicarla con varias palabras que contribuyan á formar un sentido total.

44. Entre las idéas sensibles es simple la del color, porque no se puede descomponer en otras; y por la misma razon lo es la de otra cualquiera sensacion considerada aisladamente. De todas se verifica que no es dable expresarlas con un conjunto de palabras que integren el significado. A quien carezca de un sentido es imposible darle idea de la sensacion correspondiente; todas las explicaciones del mundo no harian entender á un ciego de nacimiento lo que es el color, ni á un sordo lo que es el sonido.

45. Idéa compuesta es la que representa un objeto compuesto, ó un conjunto de notas ó aspectos de uno simple. La idea de una figura humana es compuesta, porque expresa un objeto que lo es; sustancia inteligente y libre, es una idéa compuesta, porque aunque exprese un objeto simple, lo presenta bajo diferentes aspectos, sustancia, inteligencia, voluntad, libertad.

Se conoce si una idéa es compuesta en que se la puede explicar con varias palabras que completan un sentido total; á un hombre que no hubiese visto jamás un leon, se le podria dar idéa de él, explicando con palabras el conjunto de propiedades que caracterizan á este animal.

46. Todas las representaciones sensibles, no obstante su inmensa variedad, se reducen á cinco elementos simples, que

son las afecciones de los sentidos; y aun hablando en rigor deben eliminarse de estas las del oido, gusto, olfato y algunas del tacto por no ser representativas. (*Estética*, cap. XI.) De la propia suerte, todas las ideas del órden intelectual puro se descomponen en muy pocos elementos, los que con sus innumerables combinaciones ofrecen una variedad asombrosa.

47. Idea intuitiva es la representacion de un objeto que se nos ofrece por sí mismo, como sucede en la figura de un hombre á quien vemos y con quien hablamos.

48. Idea no intuitiva, que tambien podríamos llamar concepto, es la representacion de un objeto que no se nos ofrece por sí mismo; como una persona á quien no hemos visto ni tratado nunca, y cuya figura, modales, carácter y demás calidades se nos describen.

49. La idea intuitiva es ó inmediata ó mediata: la primera nace de la presencia del mismo objeto; la segunda dimana de otro que le representa. Tengo un hombre á la vista: así adquiero idea intuitiva inmediata de su figura. El hombre no está presente, me he de contentar con su retrato: así adquiero la idea intuitiva mediata. No hay ni lo uno ni lo otro, pero de palabra ó por escrito se me explica la figura de aquel hombre: así se forma la idea no intuitiva, ó el concepto, ó idea conceptual.

Otro ejemplo. Pienso en mi sensibilidad: la idea es intuitiva é inmediata, porque mis sensaciones me están inmediatamente presentes; pienso en la sensibilidad de otro hombre, la idea es intuitiva mediata, porque sus sensaciones no me están inmediatamente presentes, y me he de limitar á contemplarlas en las mias como un original en su retrato, ó mas bien como una cosa en otra que le es semejante. Se me habla de una nueva especie de sensibilidad que no hay en mí, y de la cual se me dan algunos caractéres; la idea no es intuitiva sino conceptual, porque me la he de formar con la reunion de varias notas que se me indican.

50. Por la definicion y los ejemplos se echa de ver que una de las diferencias fundamentales entre las ideas intuitivas y los conceptos, es que en aquellas el objeto se nos da, permaneciendo el entendimiento en un estado casi pasivo, sin mas accion que la indispensable para percibir lo que se le ofrece;

pero en los conceptos la facultad perceptiva elabora su representacion, ya sea reuniendo varias notas y formando de ellas un todo, ya sea abstrayendo una idea y como separándola de otras que la acompañaban.

51. No se debe confundir el carácter de simple con el de intuitiva, ni el de compuesta con el de no intuitiva. Una idea puede ser intuitiva y compuesta al mismo tiempo, como acontece en muchas de las sensibles, y tambien en las que nos representan un conjunto de fenómenos internos puramente intelectuales. Por el contrario, una idea simple puede ser no intuitiva: tal es la de ser ó ente en general; pues que no tenemos intuicion de ningun objeto de esta naturaleza; y sin embargo la idea de ser es simplicísima, y es absolutamente imposible el descomponerla. El modo con que se forma no es de agregacion sino de abstraccion, como veremos en su lugar.

52. Ideas universales son las que expresan una cosa comun á muchos. Se dividen en determinadas é indeterminadas. Las determinadas encierran alguna propiedad que hace concebible la existencia del objeto; las indeterminadas expresan una razon general de los objetos, la cual no es bastante para hacernos concebible la existencia de los mismos. Estas definiciones se entenderán mejor con los ejemplos.

La idea de ser sensible es determinada, porque contiene una propiedad bajo la cual puedo concebir existente el objeto. La de sustancia es indeterminada, porque considerada aisladamente, no me hace concebible la existencia de ningun objeto. Si se me habla de una sustancia existente, preguntaré si es inteligente, si es sensitiva, si es viviente, ó al menos, si es corpórea ó incorpórea: necesito alguna de estas propiedades ú otras semejantes, para concebir realizada la sustancia. No me basta considerarla como una cosa permanente en general, ni como un sujeto de modificaciones, tambien en general; para concebir que lo permanente existe, necesito saber que lo permanente es algo con tal ó cual propiedad, aunque yo no la conozca; para concebir un sujeto de modificaciones como existente, necesito saber que las modificaciones son tales ó cuales determinadamente, aunque me sean desconocidas: si esto me falta no conozco un objeto real ni posible, sino una razon

general de una clase de objetos. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XI, XV y XXI.)

53. El acto con que el alma dirige su atencion sobre sus propios fenómenos, se llama reflexion; y las ideas que de esto resultan se denominan reflejas. Todas las demás se apellidan directas. Pienso en la virtud, mi percepcion y la idea son directas; pero si pienso en el mismo pensamiento sobre la virtud, la percepcion y la idea son reflejas.

CAPÍTULO V.

ORÍGEN DE LAS IDEAS.

54. Se llaman ideas innatas las que no hemos adquirido, sino que se hallan en nuestro entendimiento, independientemente de todas las causas externas, exceptuando la primera que es Dios. Creen algunos que todas las ideas son adquiridas; otros opinan que todas son innatas; de suerte que, segun estos, pensar es recordar.

Mucho se ha disputado en pro y en contra, pero no corresponde á este lugar el dar cuenta de la variedad de opiniones; y así me limitaré á establecer la doctrina que me parece mas probable. Para mayor claridad la consignaré en proposiciones, de las cuales cada una se refiera á un órden de ideas.

55. Las representaciones sensibles no son innatas.

La experiencia enseña que en faltando un sentido faltan las sensaciones correspondientes á él; luego todas nos vienen de lo exterior. Decir que estas representaciones sensibles existian ya en nuestra alma, y que se excitan con la accion de los cuerpos sobre los órganos, es afirmar una cosa sin ninguna razon para apoyarla. Además, ¿quién nos hará creer que teníamos en nuestro interior la representacion de cuanto hemos visto, oido, tocado, olido y gustado? Estas aserciones, tan extrañas como gratúitas, son indignas de una filosofía juiciosa.

56. Las ideas intuitivas, sean sensibles ó intelectuales, no son innatas.

La intuicion supone la presencia de un objeto : este para nosotros, ó pertenece al mundo corpóreo, ó somos nosotros mismos, en cuanto percibimos nuestros actos por medio de la conciencia : luego toda intuicion se refiere ó á una representacion sensible ó á un acto de nuestro espíritu. La representacion sensible no es innata (55); el acto de nuestro espíritu no puede existir hasta que se pone en ejercicio nuestra actividad; luego ninguna idea intuitiva es innata.

57. Las ideas no intuitivas, sean del órden que fueren, no son innatas.

La experiencia enseña que semejantes ideas nacen de las intuitivas fecundadas por la actividad intelectual : las intuitivas son los elementos de que se forman las que no lo son; el entendimiento los reune, los combina y modifica de diversas maneras, dándoles unidad para que formen un concepto total.

58. Las ideas universales determinadas no son innatas.

Una idea universal es, ó una idea intuitiva generalizada ó un concepto; en ninguno de los dos casos puede ser innata. La universalidad solo le añade el que prescinde de las condiciones individuales si es específica, ó de las diferencias específicas si es genérica : para prescindir basta la actividad intelectual que se fija en una nota sin atender á las demás. Luego la fuerza intelectual con que prescindimos, es suficiente para engendrar una idea universal determinada.

59. Las ideas indeterminadas no son innatas.

Estas se reducen á percepciones generales de un aspecto de los objetos, como ente, sustancia, accidente, etc. : consideradas en sí mismas no nos ofrecen un objeto realizable. ¿Con qué fundamento las miraremos como tipos preexistentes en nuestra alma antes del ejercicio de toda actividad? La fuerza de abstraer ¿no basta acaso para producir la indeterminacion de la idea?

60. Segun hemos visto (cap. IV), la percepcion no se distingue de la idea; luego cuando no hay percepcion no hay idea; luego el decir que hay ideas innatas antes de que pensemos, equivale á decir que hay actos intelectuales antes que nuestro espíritu ejerza su actividad, lo que es contradictorio.

61. ¿Qué hay pues en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades

para sentir y conocer, mediante la determinacion de ciertas causas ú ocasiones excitantes.

62. El órden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no haya idéas innatas, porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresiones, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujecion á ciertas leyes de que no le es dable prescindir. Entre estas, ocupa el primer lugar el principio de contradiccion: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto á este principio como á una condicion necesaria, no solo para todos sus actos, sino tambien para todos sus objetos.

63. Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuicion de la extension como base de todas las representaciones sensibles, y la idéa de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan *a priori* sometidas á la ley del principio de contradiccion; y *a posteriori* á los datos suministrados por la experiencia externa é interna. Estos elementos no preexisten en nuestro espíritu sino en gérmen; esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen las causas ú ocasiones excitantes. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XXIX.)

64. Nótese bien que con esta doctrina nada se prejuzga respecto al carácter de la influencia del cuerpo sobre el alma, ni sobre las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia: solo se combate la opinion de los que miran las idéas como una coleccion de tipos preexistentes en nuestro espíritu, anteriormente á todo ejercicio de actividad.

No se admiten esos tipos; pero se reconoce una actividad primitiva, no solo en el órden sensible sino tambien en el intelectual puro.

No se hace del espíritu un lienzo donde se hallen pintados de antemano los objetos, sino una fuerza generadora que, dadas ciertas condiciones, produce sus fenómenos, como la tierra fecundada por la lluvia y los rayos del sol, se cubre de lozana vegetacion que la enriquece y hermosea.

CAPÍTULO VI.

IDEAS DE SER Y NO SER, POSIBILIDAD É IMPOSIBILIDAD, NECESIDAD Y CONTINGENCIA.

65. La idea de ente es la del ser, de existencia, de algo, de cosa : palabras que vienen á significar lo mismo; no hay medio de explicarla á quien no la conciba : la diferencia de expresiones solo sirve para llamar la atencion del espíritu, haciendo que se fije en esa razon general que halla en todos sus actos y en todos sus objetos : *ser*. Esto indica que la idea es simple (43).

66. No concebimos nada real ni posible que no tenga alguna propiedad; un ser que no fuese mas que ser, de tal modo que no pudiésemos decir de él que es simple ó compuesto, activo ó pasivo, sensible ó insensible, inteligente ó no inteligente, no concebimos que pueda ser real. En Dios hay la plenitud de ser, el ser por esencia; de él se dice con toda propiedad: *el que es*, segun la sublime expresion del sagrado texto; pero este ser no es un ser vago sin ninguna propiedad, es un ser inteligente, libre, todopoderoso, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican imperfeccion.

De lo dicho se infiere que la idea de ente ó de ser considerada en general, es de las que hemos llamado indeterminadas (52).

67. Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad á todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura, hasta que con la abstraccion separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es: la idea de ser se halla por consiguiente envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente, hasta que, prescindiendo de que el objeto sea simple ó compuesto, sustancia ó accidente, lo miramos solo como una cosa, como algo que es; entonces hemos llegado á la idea pura del ente.

68. Percibir la negacion es muy distinto de no percibir; no es lo mismo percibir que una cosa no es, que el no percibir la cosa; luego la percepcion de la negacion es un acto positivo,

y por consiguiente la idea de negacion puede llamarse en algun modo positiva.

La idea de la negacion es la percepcion del no ser.

69. La combinacion de las dos ideas, ser y no ser, es un elemento primordial de nuestro espíritu, y en ella se funda el edificio de nuestros conocimientos.

Salta á los ojos que el principio de contradiccion no encierra mas que la combinacion de ser y no ser : es imposible que una cosa *sea* y *no sea*. La sola idea del ser no engendra el principio de contradiccion ; si con el ser no se une el no ser, no hay contradiccion ninguna. (V. *Filosofía fundamental*, lib. v, cap. I, II, III y IX.)

70. El ser puede tomarse de dos maneras : sustantiva ó relativamente : es sustantivo cuando expresa simplemente la existencia, es relativo cuando expresa el enlace de dos ideas. El sol es; aquí el verbo ser significa la existencia del sol, y por consiguiente es sustantivo. El sol es luminoso; aquí el verbo ser expresa el enlace del predicado, luminoso, con el sujeto, sol.

71. Lo que se dice del ser puede decirse del no ser. El centauro no es; equivale á decir : el centauro no existe, ó á negar su existencia, en cuyo caso el no ser se toma sustantivamente. El centauro no es caballo; el no ser se toma relativamente, pues prescindiendo de la existencia ó no existencia del centauro, solo se niega el predicado, caballo, del sujeto, centauro.

72. La idea de ser tomada relativamente se explica á todo; tanto á lo real como á lo posible : se puede decir : los radios de un círculo son iguales, los ejes de una elipse no son iguales, aunque no hubiesen existido ni hubiesen de existir jamás círculos ni elipses.

73. El ser tomado relativamente puede limitarse á un órden puramente ideal, prescindiendo de toda realidad; pero aun en este caso va envuelta en la afirmacion ó negacion la hipótesis de la existencia real. Estas proposiciones : todos los diámetros de un círculo son iguales, los diámetros son duplos de los radios, equivalen á estas otras : si existe un círculo todos sus diámetros son iguales, y son duplos de los radios.

74. Hay pues una diferencia esencial entre los significados de la palabra *ser*, tomada sustantiva ó relativamente : en el

primer caso expresa la existencia; en el segundo la relacion de una idea con otra. Pero como no hay combinacion posible de ideas, en no suponiendo un órden siquiera posible, tenemos que el ser tomado relativamente implica la hipótesis de la existencia siquiera posible y á ella se refiere. (V. *Filosofía fundamental,* lib. v, cap. III y VII.)

75. ¿Qué es la posibilidad? Es la no contradiccion de dos ideas. Su contradiccion es la imposibilidad. Una línea de tres piés es posible, porque no hay contradiccion entre las dos ideas, línea y longitud de tres piés. Una línea recta curva es imposible, porque hay contradiccion entre la recta y la curva.

De esto se infiere que la imposibilidad metafísica ó absoluta, de que hablamos aquí, se funda en el principio de contradiccion; este es la piedra de toque para apreciarla.

76. Todo ser no contradictorio es posible: en cuyo sentido se puede decir que los que existen realmente son posibles; mas esta palabra se suele aplicar á lo que no es, pero puede ser. Algunos llaman á esta, posibilidad pura, porque no tiene mezcla de existencia. (V. *Filosofía fundamental,* lib. v, cap. IV y v.)

77. Necesario absoluto ó metafísico, es aquello cuyo opuesto implica contradiccion: es necesario que seis y cuatro sean diez, porque repugna el que sean mas ni menos; es necesario que el todo sea mayor que la parte, porque no puede ser igual ni menor.

78. Todo aquello cuyo opuesto no implica contradiccion es contingente. El universo lo es, porque no habia contradiccion en que no existiese; y así habria sucedido si Dios no lo hubiese criado.

79. Luego todo ser es ó necesario ó contingente, pues que estas dos palabras expresan el sí y el no, entre los que no hay medio. Necesidad y contingencia son ideas contradictorias. Todo lo no necesario es contingente; todo lo no contingente es necesario.

80. La existencia de un ser es absolutamente necesaria cuando su no existencia implicaria contradiccion. Esta necesidad conviene tan solo á Dios. La que se halla en las criaturas se refiere únicamente á sus esencias; así es necesario que los radios de un círculo sean iguales, lo cual se verifica en el su-

puesto de que exista un círculo, pero no habria contradiccion en que no existiese ninguno. El hombre es necesariamente racional, en el supuesto que exista; pero como podria no existir, su racionalidad no es necesaria sino condicionalmente.

81. Tenemos idea de la necesidad, como se manifiesta por la definicion que damos de la misma. En cuanto se refiere á las esencias de las cosas, ó á las relaciones de las ideas, es el fundamento de las ciencias; pues que no hay ciencia cuando solo se trata de cosas que pueden ser y dejar de ser. Si el triángulo pudiese ser círculo y el círculo triángulo, la geometría seria imposible.

82. La necesidad debe convenir tambien á la existencia de alguna cosa, pues que si todo fuese contingente, todo habria podido ser y no ser; por tanto no habria ninguna razon para que existiese ahora algo. Luego ha de haber un ser cuya existencia sea absolutamente necesaria: este ser es Dios.

83. La necesidad de las criaturas es una necesidad de conveniencia de un predicado á un sujeto, es la del ser tomado en sentido relativo; la necesidad de Dios es absoluta, se refiere á su existencia, al ser tomado sustantivamente.

84. Lo absolutamente necesario se llama á veces incondicional, porque no depende de ninguna condicion; así todo lo contingente se podrá llamar condicional, porque depende de aquello que le da la existencia; y las propiedades solo le convienen positivamente en el supuesto que exista.

CAPÍTULO VII.

IDEAS DE UNIDAD, DISTINCION, NÚMERO, IDENTIDAD Y SIMPLICIDAD.

85. Los juicios negativos son imposibles sin la idea de negacion: faltando la idea del no ser, la expresion A no es B, fórmula general de todas las proposiciones negativas, carece de sentido.

86. Cuando comparamos dos cosas y hallamos que la una *no es* la otra, las llamamos distintas; si la una *es* la otra, decimos que son idénticas, que no hay dos sino una; de esto se infieren las definiciones siguientes.

87. La distincion en las cosas es el no ser la una la otra. La idea de distincion es la percepcion de este no ser relativo.

88. La identidad en la cosa es la cosa misma. La idea de identidad es la percepcion de la misma cosa, sin mezcla de un no ser relativo.

89. El número en las cosas es el conjunto de objetos de los cuales el uno no es el otro. La idea de número es la percepcion de este conjunto.

90. La unidad en la cosa es la cosa misma, sin mezcla de distincion. La idea de unidad es la percepcion de la cosa sin mezcla de no ser relativo.

91. La unidad puede ser considerada absolutamente, y en este caso es metafísica, y en su fondo es lo mismo que la identidad; ó ser concebida como un elemento generador de la cantidad, en otros términos, como una cosa cuya repeticion forma el número; entonces es matemática.

92. La unidad puede ser real ó facticia: la real excluye toda distincion; la facticia incluye varios objetos realmente distintos, pero ligados entre sí con cierta relacion. Un objeto que carezca absolutamente de partes, es uno con unidad real, porque en él no se encuentra distincion; tal es la sustancia de los espíritus. Esta unidad se llama simplicidad. Pero un objeto compuesto como lo son todos los corpóreos, no es uno sino en cuanto sus partes, aunque realmente distintas, están ligadas con cierta relacion: esto mas bien debe llamarse union que unidad. Lo que es uno de este modo, se llama compuesto.

Luego hablando en rigor metafísico, solo los seres simples tienen verdadera unidad.

93. Como lo compuesto se resuelve en lo simple, y antes de la composicion se conciben las partes, pues que no es posible la union sin cosas que se unan, resulta que un ser compuesto no es mas que un conjunto de seres simples. En esto se fundan los que creen que la materia está formada de átomos inextensos. Los que no quieren concederlo han de apelar á la divisibilidad infinita, y no sueltan con esto la dificultad. La divisibilidad supone la preexistencia de las partes en que se hace la division; si se admite divisibilidad infinita, será preciso afirmar la existencia de infinitas partes.

Estas serian simples ó compuestas ; y ó se llega á los átomos simples, ó se cae en las series de la divisibilidad infinita.

94. Ser, unidad y simplicidad, expresan en rigor metafísico una misma cosa bajo aspectos diferentes, y son propiedades trascendentales sin las que no puede concebirse nada real (V. *Filosofía fundamental*, lib. V, cap. X.)

CAPÍTULO VIII.

IDEAS DE LO ABSOLUTO Y RELATIVO.

95. Absoluto y relativo son dos ideas opuestas. Lo relativo lleva consigo un órden á otra cosa, lo absoluto no. La idea de padre es relativa, porque implica órden á un hijo; la de existir es absoluta, porque no envuelve otra. De esto inferiremos las definiciones de lo absoluto y de lo relativo, así en las ideas como en las cosas.

96. La idea relativa es aquella que necesita de otra como de su complemento, y sin esto no se puede concebir. Padre, hijo, todo, parte, mayor, menor, igual, desigual, semejante, desemejante, son ideas relativas, porque ninguna de ellas puede concebirse por sí sola, necesitando todas de un extremo que las complete.

97. Idea absoluta es la que se concibe por sí sola sin necesidad de complemento. Ser, bondad, sabiduría, cuerpo, espíritu, son ideas obsolutas porque no se refieren á otra.

98. Ser relativo es aquel que tiene cierto órden á otro, y sin lo cual no seria lo que es, en cuanto relativo. Este órden puede ser de dependencia, como es el efecto con respecto á su causa. Pero tambien puede no ser de dependencia, como si se funda en algo intrínseco de las cosas mismas, sin que la una tenga superioridad sobre la otra.

99. Ser absoluto es el que no se refiere á otro : tal es la esencia divina, que existe por sí misma, con necesidad absoluta, sin relacion á nada que no sea ella misma. Cómo se encuentran en Dios relaciones, lo explican los teólogos al tratar de un misterio augusto.

CAPÍTULO IX.

IDEAS DE LO INFINITO Y DE LO FINITO.

100. Finito es lo que tiene límites; infinito lo que carece de ellos.

101. Límite es la negacion aplicada á un ser: el de una línea es la negacion de su prolongacion ulterior; el de una fuerza es la negacion de mas alcance; el de una inteligencia es la negacion de mas capacidad.

102. La palabra *infinito*, aunque en la apariencia negativa, es en realidad muy positiva. Infinidad es negacion de límite, esto es, negacion, y por consiguiente afirmacion. Decir línea infinita, es afirmar la prolongacion de la línea, y no como quiera sino una prolongacion sin término; decir fuerza infinita es afirmar el ilimitado alcance de la misma; decir inteligencia infinita es afirmar ilimitada comprension intelectual.

103. Nosotros tenemos idea de lo infinito, como lo prueba evidentemente el que comparamos con ella los objetos para resolver si son finitos ó infinitos. Se nos pregunta si es infinita una línea cuya longitud sea igual á un millon de millones de veces la distancia de la tierra á la mas remota de las estrellas fijas, y sin vacilar respondemos que no, porque si bien la longitud de una línea semejante excede nuestra imaginacion, sin embargo hallamos desde luego que no tiene la condicion indispensable para la infinidad: el carecer de límite. Lo mismo se verifica en los demás objetos; lo que posee dicha condicion nos llamamos infinito; lo que no la tiene finito; luego hay en nuestra mente la idea de lo infinito. Otra razon. Los hombres, al hablar de la infinidad, se entienden perfectamente unos á otros; disputan sobre si tal ó cual cosa es ó no infinita; pero todos parten de una misma idea, pues no aplican la infinidad sino á lo que carece de límite; es evidente pues que tienen en su mente algo comun que sirve de piedra de toque en sus disputas sobre la aplicacion de la infinidad; de otro modo sus palabras carecerian de sentido, y seria imposible que se entendiesen mutuamente.

104. La idea de infinidad no es intuitiva, sino general é indeterminada. La propia conciencia nos está diciendo que al pensar en lo infinito no se nos presenta ningun objeto determinado, sino que unimos en general á una cosa indeterminada la carencia de límite.

105. La idea de lo infinito es un concepto formado de dos tambien indeterminados : ser y negacion de límite.

106. El no haber atendido al carácter indeterminado de la idea de lo infinito ha sido causa de que algunos negasen su existencia, y otros se empeñasen en explicar la naturaleza de lo infinito de una manera poco satisfactoria. ¿Qué nos representa, han dicho unos, la idea de lo infinito? Al concentrarnos en nuestro interior queriendo reflexionar sobre lo que en ella se encierra, ¿no nos hallamos confusos, perplejos, dudando de si es una realidad ó una ilusion? Esta sola duda ¿no es un grave indicio de que en efecto es una ilusion y no una realidad? Para contestar á eso hablan algunos de lo absoluto y de no sé cuantas cosas, sin advertir que con semejantes respuestas la vaguedad y la confusion, lejos de disminuir, aumentan.

La solucion á la dificultad era muy sencilla diciendo : la idea de lo infinito no nos representa nada determinado, porque de suyo es un concepto indeterminado : los dos elementos de que se compone, ser y negacion de límite, son lo mas indeterminado que se pueda imaginar : exigir pues á la idea de lo infinito la representacion de una cosa con sus caractéres propios, es exigirle lo que no puede tener mientras conserve su indeterminacion.

107. Cuando se dan condiciones determinadas bajo las cuales se quiere aplicar la idea de lo infinito, se obtienen los conceptos que á ellas corresponden ; y si se alteran sin advertirlo dichas condiciones, parece que la idea de lo infinito conduce á resultados contradictorios. Hagamos algunas aplicaciones.

Una recta prolongada hasta lo infinito en la direccion del norte es infinita ; pero se puede concebir otra mayor añadiendo á la primera la prolongacion hácia el sud ; parece pues infinita y no infinita á un mismo tiempo. ¿Hay contradiccion ? no ; lo que hay es que hemos alterado la condicion primitiva, pues

que entonces aplicábamos la negacion de límite á una sola direccion, y ahora la extendemos á las dos.

El valor lineal de una recta prolongada hasta lo infinito en sentidos opuestos, parece infinito y al mismo tiempo no infinito; pues que al lado de aquella recta se puede tirar una curva que en ondulaciones vaya prolongándose en sentidos opuestos hasta lo infinito: en cuyo caso tendremos un valor lineal mayor que el primero, porque la longitud de cada porcion de curva es mayor que el de cada porcion de recta, y por consiguiente la totalidad de la longitud de la curva será mayor que la totalidad de la recta. ¿Hay contradiccion? tampoco: el sí y el no se refieren á cosas distintas; en el primer supuesto se aplicaba el concepto indeterminado de negacion de límite á una línea recta; en el segundo á una curva: y en tal caso se nos presenta un nuevo órden de infinitos, porque es claro que el valor lineal será tanto mayor cuanto lo sea la curvatura, y esta puede variarse creciendo hasta lo infinito. (V. *Filosofía fundamental*, lib. VIII, desde el cap. I hasta el VIII.)

108. Puede acontecer que el concepto de infinidad queramos aplicarlo bajo condiciones que lo repugnen; y entonces experimentamos una lucha entre la realidad y la idea. Para que se comprenda cómo esto sucede, examinaremos la cuestion del número infinito.

109. Se ha disputado sobre la posibilidad del número infinito; yo creo que para resolver la dificultad conviene fijar las ideas de esta manera:

1°. Nosotros tenemos idea del número infinito.

2°. En esta idea vemos la imposibilidad de su realizacion.

110. Que tenemos idea del número infinito se prueba con la aplicacion que hacemos de la misma: dado uno cualquiera decimos que no es infinito; lo que no podríamos afirmar si no supiésemos lo que se entiende por número infinito. Algunos niegan la idea del número infinito, porque dado uno cualquiera podemos concebir otro mayor; y no advierten que esto, lejos de probar lo que ellos quieren, prueba todo lo contrario; por lo mismo que con ningun número dado se puede agotar la extension que en nosotros tiene la idea del número, se ve que su extension es infinita.

El concepto de número infinito encierra dos: el de número

y del de negacion de límite. Es evidente que nosotros podemos unir estos dos conceptos parciales, y que los unimos en efecto, como se echa de ver con la experiencia. Este concepto: número sin límite, es la piedra de toque que aplicámos á los números dados para inferir que no son infinitos.

111. Se nos objetará que concebido el número infinito podemos concebirle mayor, como multiplicándole por dos, por tres, etc.; pero yo digo que si concebimos realmente un número infinito no podemos multiplicarle ni aumentarle en ningun sentido, sin incurrir en evidente contradiccion; pues que por lo mismo que lo concebimos infinito lo concebimos sin ningun límite, y por tanto incapaz de aumento y de multiplicacion; antes por el contrario, suponemos que encierra en sí el resultado de todos los aumentos y multiplicaciones posibles.

112. Al comparar este concepto con la realidad, hallamos que se contradicen: en este número infinito realizado se han de contar, como es evidente, las cosas finitas; esto no puede dar nunca un número infinito actual.

Demostracion. Para que haya un número infinito actual, es necesario que existan actualmente todas las especies de séres posibles, y todos los individuos posibles de cada especie: quiero suponer que las especies son infinitas, y los individuos tambien; y digo que, ni aun en este caso existe un número actualmente infinito. Es evidente que en el número se debieran contar las modificaciones de los seres, y estas no pueden existir todas juntas, porque muchas son contradictorias. Por ejemplo: en el número debieran contarse los actos de nuestras almas, como el querer y el no querer, el amar y el aborrecer, el esperar y el temer, estos actos con respecto á un mismo objeto, no pueden ser á un mismo tiempo; luego en ningun caso el número infinito estará completo. Los cuerpos en el espacio pueden tener posiciones diferentes, de las que las unas excluyen á las otras; cuando la luna está en oriente, no puede al mismo tiempo estar en poniente: cuando un hombre está sentado, no puede á un mismo tiempo estar en pié; cuando una porcion de materia tiene la figura esférica, no puede al mismo tiempo tenerla cúbica. Luego tomando un momento cualquiera, nunca existirá un número infinito actual; pues por grande que

sea, se puede concebir otro mayor, que es el que reuna lo que existe, mas lo que no existe.

113. Se dirá que esto no existe porque es contradictorio: no lo niego; antes por el contrario en esto me fundo para decir que el número infinito realizado es contradictorio; y por lo mismo sostengo que el concepto general de número infinito se extiende mas que el de ningun número real posible; pues este, sea el que fuere, se halla condenado por la intrínseca necesidad de las cosas, á no poder igualar el concepto general.

114. Supongamos realizado un número con todas las especies é individuos posibles: podemos reflexionar sobre nuestro concepto del número infinito, y decir: para la verdadera infinidad del número, se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir el conjunto de unidades que exprese las nuevas modificaciones que pueden sobrevenir. En el instante *A*, el conjunto de unidades por grande que sea, le supondremos expresado por *M*. En el instante *B* tendremos un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por *N*. Luego tendremos que el resultado $N + M$ será mayor que *N* ó que *M* solos. Luego ni *N* ni *M* son infinitos absolutamente. (V. *Filosofía fundamental*, lib. VIII cap. IX y XIV.)

115. Si la realizacion de un número infinito es contradictoria, lo será tambien la idea que tenemos del mismo; ¿y cómo es posible una idea contradictoria?

Esta es la objecion que se nos puede hacer; no será difícil desvanecerla. La idea de número infinito es un concepto en que entran los de número, y negacion de límite: los componentes por sí solos no implican contradiccion; esta nace cuando se los une. Como no es fácil apreciar de una ojeada la relacion de ellos, creemos posible á primera vista que se hallen juntos en la realidad; pero al reflexionar descubrimos la contradiccion que antes se nos ocultaba. Una persona puede tener este concepto contradictorio: un triángulo cuyos ángulos formen una suma mayor que dos rectos; y con relacion á él ir midiendo los ángulos de cuantos triángulos se ofrezcan, y resolver que no se acomodan á su concepto. Pero si luego analiza las ideas de suma de ángulos de un triángulo, y mayor de dos

rectos, hallará que se habia formado un concepto irrealizable, por absurdo. Lo mismo se verifica en nuestro caso.

116. La infinidad absoluta es la que no tiene límite de ninguna clase. Si viésemos intuitivamente al Ser absolutamente infinito, veríamos contenida en su unidad simplicísima, toda la perfeccion que en las cosas finitas se halla dispersa en una variedad infinita; ahora estamos limitados á formar el concepto de aquella perfeccion infinita, reuniendo todas las perfecciones y excluyendo toda imperfeccion.

117. Entre las cosas positivas hallamos algunas que se excluyen recíprocamente, como el ser compuesto, y el ser inteligente; así para no reunir cosas contradictorias en el concepto del ser infinito, nos vemos precisados á optar entre las varias propiedades positivas, admitiendo en él las que no incluyen imperfeccion, y negando las otras en cuanto incluyen imperfeccion; así decimos que Dios es inteligente; y este predicado, inteligencia, se lo aplicamos en todo el rigor de la palabra; pero no podemos decir que Dios es extenso, sino que contiene virtualmente toda la perfeccion que se halla en la extension y en las cosas extensas. Pero de esto trataremos en otro lugar. (V. *Filofía fundamental*, lib. VIII, cap. XV, XVI, XVII y XVIII.)

CAPÍTULO X.

IDEAS DE SUSTANCIA Y MODIFICACION.

118. Tenemos idea de la sustancia, pues que hablamos continuamente de ella: cuando se carece de la idea de una cosa, es imposible expresarla.

119. La palabra sustancia viene de *sub-stare*, estar debajo; con ella queremos significar lo que hay en los seres, permanente en medio de la variedad, y que es el sujeto de las trasformaciones; así como llamamos modificaciones ó accidentes á los *modos* de ser. Un trozo de cera puede tener sucesivamente las formas de esfera, de cubo, de casa. La cera es la sustancia; las formas son las modificaciones ó accidentes.

120. Se dice tambien que la sustancia subsiste por sí misma; pero esta expresion no significa que el ser posea una indepen-

dencia completa, sino que no está inherente á otro. En los objetos sensibles, por ejemplo, hallamos algo permanente, en medio de las trasformaciones, algo que no está adherido á otro; á eso llamamos sustancia corpórea, y no deja de serlo porque haya sido criada por otra, y en su conservacion dependa de una voluntad superior. La figura de un trozo de madera y el mismo trozo de madera, se diferencian en que la figura está inherente á la madera, y no la madera á la figura; por esta razon la madera se llama sustancia, y la figura modificacion ó accidente; pero ambas cosas, así en su primera existencia como en su conservacion, dependen de un ser superior. Se dirá con verdad que la madera subsiste por sí misma, esto es, que para existir no está inherente á otro ser; pero no que subsista independientemente de una causa que la haya producido.

Los jóvenes deben penetrarse bien de la diferencia entre estos dos sentidos de la expresion subsistir por sí mismo; pues que en la confusion de dos cosas tan diversas se halla fundado uno de los principales sofismas de los panteistas. Lo uno significa no existir á manera de modificacion; lo otro no ser criado. El abuso que se hace de esta expresion: subsistir por sí mismo, exige que no se la emplee sin algunas aclaraciones; y tal vez seria bueno no servirse de ella en la definicion de la sustancia. Yo por lo menos, lo hago así en la definicion que doy mas abajo (128).

121. La relacion á las modificaciones no es esencial á la sustancia; de otro modo seria preciso decir que no hay ninguna sustancia inmutable; y que Dios, ser inmutable por esencia, no es sustancia. En la idea de sustancia entran las de *ser*, de permanencia, de no inherencia á otro ser; la de mutabilidad solo conviene á las sustancias finitas.

122. Si bien se observa, la definicion de la sustancia lleva consigo una idea negativa, la *no* inherencia; pero esta no inherencia implica una idea positiva. Lo que no está inherente puede subsistir por sí; y esta facultad ha de estribar en algo positivo: la escasez de nuestros conocimientos sobre la íntima naturaleza de las cosas, nos impide el formarnos de esta cosa positiva un concepto cabal.

123. La idea de sustancia la hallamos realizada en la experiencia. Esta nos atestigua que entre los objetos que se ofrecen

nuestros sentidos, hay cosas que sirven de vínculo á una muchedumbre de sensaciones; un monton de trigo se reduce á harina; esta se convierte en una pasta, la que por la fermentacion y el fuego, se trasforma en pan: en la serie de sensaciones diversas que se nos han ofrecido con dichas trasformaciones, hallamos una cosa permanente, que no está adherida á otra, y que es el sujeto en que se realizan todas aquellas mudanzas. Encontramos pues en la experiencia sensible la realizacion de la idea de sustancia, por manera que la sustancia corpórea, segun nosotros la concebimos, es un ser no inherente á otro, y en el que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles.

124. Estas sustancias corpóreas son muchas, como nos lo atestigua la experiencia; pues hallamos esa variedad de fenómenos sensibles distribuidos en una porcion de grupos, realizándose en ellos cosas no solo distintas, sino tambien contradictorias. La sensacion de un cuerpo que se mueve hácia la derecha, nos presenta un hecho contradictorio, del que nos ofreceria otro movido hácia la izquierda. Quien intentase sostener que no hay mas que una sustancia corpórea debia desechar enteramente el testimonio de los sentidos; en cuyo caso tampoco podrá decir que esta sustancia sea una ni muchas, pues que en no dando crédito á los sentidos nada se puede saber de los cuerpos.

125. La unidad de conciencia que experimentamos en nuestro interior, nos ofrece la realizacion de la idea de sustancia en un órden distinto del corpóreo. No podemos dudar de que el ser que piensa diversas cosas en nosotros, es uno mismo; que es el mismo el que pensaba ayer y el que piensa hoy; luego tenemos en nuestro interior un ser permanente en medio de la variedad, y que no está inherente á otro; antes al contrario, él es el sujeto en que se verifican continuas modificaciones de sensacion, de sentimiento, de ideas, de actos de voluntad.

126. En la accion que ejercen sobre nosotros los demás seres, sin nuestra voluntad, y á veces contra ella, tenemos una prueba incontestable de que somos distintos de los objetos ue nos afectan.

De donde resulta, que aun prescindiendo del mundo externo,

hallamos en los fenómenos de nuestro interior la seguridad de que existe realizada la idea de sustancia, y de que en el universo no hay una sola, sino muchas.

127. La importancia y trascendencia de esta doctrina exige que la presentemos en resúmen y con la mayor claridad posible.

En un tiempo en que el panteismo devasta el mundo filosófico, jamás puede ser excesivo el cuidado que se ponga en deslindar estas ideas.

128. La definicion de la sustancia tomada en general, es la siguiente : un ser permanente que existe sin estar inherente á otro al cual modifique.

129. Si la sustancia es finita, podrá ser sujeto de modificaciones; pero este carácter lo tiene no como sustancia, sino como finita.

130. La idea de sustancia no es contradictoria con la de ser criado.

131. La experiencia externa é interna nos asegura de que hay en realidad seres que son sustancias.

132. La misma experiencia nos cerciora de que no hay una sola sustancia sino muchas.

133. Modificacion ó accidente es un *modo* de ser de la sustancia. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX.)

CAPÍTULO XI.

IDEAS DE CAUSA Y EFECTO.

134. Causa es lo que da el ser á otro, ó lo que hace que una cosa que no era, sea. Efecto es aquello que recibe el ser.

135. De esto resulta que las ideas de causa y efecto son correlativas; no hay causa en ejercicio sin efecto en acto ; no hay causa en potencia sin efecto en potencia.

136. La idea de causalidad implica relacion del ser producente al producido, y se llama actividad ó fuerza segun los aspectos bajo que se la considera. Actividad significa la causalidad, considerada en su relacion con el sujeto que se pone en

jeto que ejerce una accion. Fuerza significa la misma actividad en cuanto triunfa de resistencias.

137. El tránsito del no ser al ser no se verifica solamente de las sustancias, sino tambien de sus modificaciones. Nuestro espíritu ha pasado del no ser al ser; y tambien pasan continuamente del no ser al ser los actos de nuestro entendimiento y voluntad; de no pensar pasamos á pensar, de no querer á querer, de no sentir á sentir, de no movernos á movernos. Una cosa análoga se verifica en todos los seres finitos.

Así como hay dos clases de seres, sustancias y modificaciones (V. cap. x.), hay tambien dos clases de causalidad. Cuando lo que pasa de no ser á ser es sustancia, el causar se llama criar ó sacar de la nada; cuando es modificacion se llama formar, mudar. En la creacion no se presupone nada preexistente; en la formacion ó mudanza preexiste la sustancia que se trasforma.

138. Luego la causalidad no se refiere solo á sustancias sino tambien á modificaciones; y el universo entero con sus continuas mudanzas nos ofrece una serie continuada de causas y de efectos.

139. Preguntar pues si hay verdaderas causas, es preguntar si hay mudanzas, si hay tránsitos del no ser al ser, para lo cual nos basta interrogar á la experiencia tanto interna como externa.

140. La idea pura de causalidad dimana de la simple combinacion de las ideas de ser y no ser. Considerando el no ser vemos evidentemente que no se puede dar á sí mismo el ser; de la nada sola no puede salir nada; luego el tránsito del no ser al ser supone un ser. Si admitimos por un momento la nada absoluta, no seria posible que nunca existiese alguna cosa; luego si existe algo ha existido siempre algo, y no ha podido menos de existir.

141. Este ser que no ha podido menos de existir no somos nosotros, que antes no éramos y hemos comenzado á ser; tampoco es ninguno de los objetos del mundo corpóreo, pues que todos están sujetos á continuas mudanzas, y considerados en sí mismos podrian dejar de existir sin ninguna contradiccion; luego ni en nosotros ni en el universo se halla el prin-

cipio de la existancia; luego hay un ser que ni es nosotros ni el universo, y este ser es necesario y causa de todo.

142. Segun las diferentes aplicaciones de la idea de causalidad resultan diferentes especies de causas; la que no depende de otra se llama primera, y las demás segundas.

La que produce el tránsito del no ser al ser se llama eficiente; la que sirve de materia, material; la que de forma, formal; la que mueve atrayendo al agente se apellida final. En la produccion de un artefacto de carpintería, el carpintero es la causa eficiente; la madera la material; la forma del artefacto la formal; el dinero, la gloria, la comodidad, el cumplimiento del deber ú otro fin que haya movido al artífice á trabajar; es la causa final.

143. Reflexionando sobre estas diferentes especies de causas se nota, que la verdadera idea de causalidad no se halla sino en la eficiente: porque la material es una cosa que antes existia, y que en vez de dar algo, recibe la forma; la formal es tambien producida, y antes es efecto que causa; y el fin en sí mismo no mueve sino en cuanto el artífice se lo propone y lo quiere; por manera que estas cosas se llaman causas en un sentido impropio, en cuanto contribuyen en algun modo á formar el nuevo ser, aunque concurran á esto como una parte de él.

144. Entre las causas unas tienen en sí mismas el principio de su determinacion, otras lo reciben de fuera. El cuerpo que causa el movimiento de otro ha recibido esta causalidad por el impulso que él ha sufrido á su vez; sus funciones se reducen á trasmitir lo que le han comunicado; es mas bien un conducto que una causa. Por el contrario, el ser viviente encierra un principio de actividad que le produce sus mudanzas; y aun las mismas impresiones que recibe de fuera se subordinan á las leyes de este principio: un manjar metido en una bolsa causará en ella impresiones puramente mecánicas y químicas; pero si esta bolsa es un estómago, las impresiones causadas por el manjar están sometidas á la ley del principio vital que anima al estómago. (V. *Filosofía fundamental*, lib. x.)

145. De los seres que encierran en sí mismos el principio de sus determinaciones, unos las tienen necesarias, de suerte que dada cierta condicion no pueden menos de tenerlas; otros las

tienen de manera que siempre pueden no tenerlas; el principio conserva su actividad, pero puede ejercerla ó dejar de ejercerla. Hay en nosotros un principio activo para percibir las sensaciones, el cual está sometido á una necesidad condicional; esto es, que puesto el cuerpo en tal ó cual disposicion, el alma no puede menos de experimentar tales ó cuales sensaciones; por el contrario, el querer ó el no querer está en nuestra mano: ni en lo exterior ni en lo interior hay ninguna causa necesaria de estos actos; siempre que queremos podemos no querer; siempre que no queremos podemos querer. La causa que tiene sus determinaciones sometidas á necesidad, ejerciendo su accion de manera que no pueda menos de ejercerla, se llama necesaria; la que no está sometida á necesidad y que cuando ejerce un acto puede no ejercerle, se llama libre.

146. Luego la libertad de albedrío consiste en una actividad inteligente, que tiene en sí propia el principio de sus determinaciones, sin ninguna necesidad determinante, externa ni interna.

CAPÍTULO XII.

IDEAS DEL TIEMPO.

147. El tiempo es la sucesion, el órden del ser y no ser ó de las mudanzas. La idea del tiempo es la percepcion de dicha sucesion ú orden.

148. El tiempo no es nada absoluto que exista ó pueda existir separado de las cosas: una duracion sin algo que dure, un órden de mudanzas sin algo que se mude, son ideas generales que solo pueden concebirse por abstraccion.

149. El tiempo está realmente en las cosas, pues que siendo la sucesion de las mismas, no puede menos de ser real cuando ellas se suceden realmente.

150. La idea del tiempo es de dos maneras: pura ó empírica. La pura es la percepcion general de un órden de mudanzas real ó posibe, prescindiendo de toda medida y hasta de toda aplicacion á determinados objetos. La empírica ó experimental es la que incierra una medida aplicada á ciertas mu-

danzas. Percibo en general el órden entre el ser y el no ser: hé aquí la idea pura del tiempo. Percibo las mudanzas de la posicion del sol y las sujeto á medida: hé aquí la empírica.

151. En la idea empírica del tiempo entran tres elementos: una idea metafísica, otra matemática, y un hecho de observacion. La idea metafísica es la percepcion del ser y del no ser; la matemática es la del número con que medimos esta sucesion; y el hecho de observacion es el fenómeno de la naturaleza á que nos referimos, como el movimiento sideral, el solar, el lunar ú otro cualquiera.

152. Así se explica cómo la idea del tiempo está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero una vez percibidas las mudanzas no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento, y á que están sometidos tambien los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo, y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas.

153. Si no hay mundanzas no hay tiempo; el que concebimos antes y despues de la existencia del mundo, es un vano juego de la fantasía.

154. La relacion de *antes* y *despues* no se halla en la duracion de un ser que no sufre ni puede sufrir mudanzas; en la duracion de este ser no hay pasado ni futuro, todo es presente; esa duracion es su misma existencia necesaria, y se llama eternidad. Se la ha definido bien cuando se ha dicho que es la posesion perfecta y simultánea de una vida interminable: *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.*

155. La idea del tiempo se explica por el principio de contradiccion: puesto que el ser excluye al no ser y el no ser al ser, es imposible toda mudanza ó todo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser, si no se admite un órden que haga desaparecer la contradiccion. De esto se infiere que la idea de tiempo se refiere por necesidad á seres contingentes, esto es, a seres cuya existencia no excluya la no existencia; si se trata pues de un ser cuya existencia excluya absolutamente la no existencia, no se le puede aplicar la idea del tiempo sin incurrir en un absurdo. (V. *Filosofía fundamental*, libro VII.)

CAPITULO XIII.

VERDADES IDEALES Y VERDADES REALES.

156. Las verdades ideales son las que consisten en la relacion de las ideas prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho ó una cosa existente; tres mas cinco es igual á ocho: esta es una verdad ideal, porque no se dice que existan tres, ni cinco, ni ocho, y solo se afirma la relacion de igualdad del tres mas cinco, con el ocho. El volúmen de la tierra es mayor que el de la luna; esta es una verdad real, porque expresa un hecho. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo: esta es una verdad ideal, porque no se afirma que algo sea ó no sea, solo se establece que el sí y el no, respecto á una misma cosa y á un mismo tiempo, se excluyen. Atendidas las observaciones astronómicas es imposible que las estrellas no estén mas distantes de nosotros que el sol: esta es una verdad real, porque afirma un hecho.

157. Las verdades ideales entrañan necesidad; al salir de ellas para entrar en el campo de las realidades, solo hallamos una absolutamente necesaria, Dios; pero á esta realidad infinita no la conocemos intuitivamente mientras estámos en esta vida. Cuando demostramos su existencia nos apoyamos por una parte en verdades necesarias que son las ideales, y por otra en hechos contingentes, como son la existencia del mundo ó la nuestra.

158. La necesidad de las verdades ideales se apoya en el principio de contradiccion: la evidencia que las acompaña es una aplicacion continuada de este principio. Ellas son las leyes fundamentales de nuestra razon; sin ellas es imposible pensar; la razon se convierte en un absurdo viviente.

159. Kant opina que las verdades necesarias no tienen valor sino con relacion á la experiencia sensible; pero esta doctrina destruye los fundamentos de toda ciencia. Si, por ejemplo, al afirmar que es imposible que una cosa y á un mismo tiempo sea y no sea, no podemos extenderlo á todo, sin excepcion de ninguna clase, el principio vacila, ó mejor diremos se anula.

porque si puede fallar en un caso podrá fallar en todos. Aqui la excepcion no es solo la limitacion de la regla, es su muerte. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. IX, XIII, XIV, XV y XVI.)

160. En nuestros conocimientos entra una parte puramente ideal y otra real : la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero, no podríamos generalizar, y careceríamos de ciencia propiamente dicha ; sin lo segundo, nuestra ciencia no tendria aplicacion, seria una estéril combinacion de ideas. El principio de contradiccion por sí solo, no me conduce á ningun conocimiento positivo ; ¿ qué adelanto con solo saber que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo ? De esto no puedo sacar que algo sea ó no sea ; así estoy encerrado en un círculo de ideas puras ; pero si la experiencia me enseña, por ejemplo, la unidad de mi conciencia, entonces la observacion de este hecho combinada con el principio de contradiccion, me lleva á un resultado importantísimo, á saber, que el sujeto pensante es simple.

161. Imaginémonos un espíritu que poseyese toda la ciencia geométrica, sin saber que exista algo extenso, su conocimiento seria puramente ideal; pero si por la observacion llegase á conocer que existen seres extensos, aplicaria á estos la geometría y entraria en las ciencias naturales.

162. De donde se infiere que hay en nosotros dos órdenes de conocimientos : unos puramente ideales, otros reales ; que los primeros forman una verdadera ciencia, pero estéril para la realidad ; y que los otros son un conjunto de observaciones, que por sí solos no constituirian ciencia. La union y combinacion de estos dos elementos engendra la ciencia positiva, útil, en el órden moral, metafísico y físico.

163. Aunque estos dos elementos se distingan, no pueden separarse del todo : ninguna inteligencia puede estar limitada á un órden puramente ideal : cuando menos, tendrá el conocimiento de un hecho real : la conciencia de su existencia propia. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XIV.)

164. El elemento de observacion ó experimental, es contingente para nosotros : el hecho primitivo y fundamental para

nuestro conocimiento es la conciencia; y esta no existia hace poco tiempo, como nos consta por experiencia; tambien se interrumpe frecuentemente con el sueño; y no vemos ninguna necesidad intrínseca de que continúe existiendo por su fuerza propia : cesaria de existir, si Dios no la conservase.

165. Á pesar de la contingencia del conocimiento experimental, la ciencia que de él nace es verdadera, porque envuelve la condicion de que exista lo experimentado. Toda la ciencia que se refiere á las propiedades del espíritu humano se funda en el supuesto de que exista : pero mientras existe, la ciencia es verdadera realmente; y si no existiera, porque Dios no le hubiese criado, la ciencia seria verdadera hipotéticamente, y se podria decir lo mismo que en la actualidad, con la diferencia, de que ahora se dice : « el espíritu humano *tiene* tales propiedades; » y entonces se diria : « el espíritu humano *tendria* tales propiedades. »

166. Esto conduce á otra observacion. Hasta los conocimientos puramente ideales, envuelven en cierto modo la condicion de la existencia de los objetos. Aunque no existiese ningun círculo, se podria afirmar que sus diámetros son iguales; y la proposicion equivaldria á esta otra : si existiesen círculos, sus diámetros serian iguales. La razon de esto se encuentra en que al establecer proposiciones puramente ideales, no afirmamos ó negamos de nuestras ideas, sino de los objetos de las mismas; luego estos objetos deben ser considerados á lo menos en el órden de la posibilidad, refiriéndonos á ellos siquiera condicionalmente, pues de otro modo las proposiciones no significarian nada.

Al decir que los diámetros del círculo son iguales, claro es que no afirmo esto de mis propias ideas, donde no hay ni puede haber círculos ni diámetros; hablo pues de los círculos representados como posibles : y de ellos digo que si existiesen, sus diámetros serian iguales.

167. La experiencia atestigua, que hay en todos nosotros ciertas ideas comunes, con una relacion fija que no podemos alterar. Todos estamos seguros de que tres y cuatro hacen siete y no ocho; que los radios de un círculo son iguales; que el todo es mayor que su parte; que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. Estas verdades son comunes

á todos los hombres, y el asentir á ellas no depende de la educacion; pues que seria absurdo y hasta ridículo el sostener que podríamos creer lo contrario, si así se nos hubiese enseñado desde la infancia.

De esto se infiere que hay verdades universales y necesarias; y como estas son independientes de nuestra existencia, porque ellas existian antes que nosotros, y continuarian existiendo aun cuando nosotros dejásemos de existir, se sigue que hay una verdad necesaria en que tienen su fundamento todas las demás; que hay una fuente comun donde las han bebido todas las inteligencias, que hay un espíritu, causa de todos los espíritus.

168. Lo que llamamos ideas de las esencias de las cosas, son débiles reflejos de los tipos preexistentes desde la eternidad en la inteligencia infinita. Por esto se nos ofrecen como necesarias é inmutables.

169. Un órden de verdades ideales sin una verdad real en que se funden, es contradictorio. Lo necesario ha de estribar en algo necesario; y no hay necesidad sin existencia; pues que en faltando está, solo queda la nada. Ese enlace íntimo que vemos entre las verdades ideales; esa necesidad absoluta en sus relaciones, y que arranca nuestro asenso de una manera irresistible, es una vana ilusion, es un absurdo, si no hay una verdad real necesaria.

Los que niegan la existencia de Dios, niegan tambien la razon humana; sin Dios no puede haber esa comunidad de ideas, que llamamos razon, y cuyo conjunto forma las verdades ideales. Sin Dios, esta necesidad é inmutabilidad de las esencias, serian palabras sin sentido. (V. *Filosofía fundamental,* lib. IV, desde el cap. XXIII hasta el XXVII inclus.)

CAPÍTULO XIV.

DE LA CERTEZA.

170. La certeza es el firme asenso á una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo corpóreo de

los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos á esto sin vacilacion de ninguna especie.

171. Conviene distinguir entre la certeza y su fundamento. La certeza es un hecho innegable; lo único que se puede hacer con respecto á él es consignarle : en esto no hay ni puede haber opiniones; los filósofos disputan sobre la certeza, algunos tienen la humorada de negarla; pero ello es que todos están ciertos : el sofista no destruye al hombre. « Es difícil despojarse enteramente de la naturaleza humana, » decia Pirron al verse acusado de inconsecuencia, porque dudando de todo, se apartaba de un perro que le acometia.

El fundamento de la certeza puede estar sujeto á opiniones. La certeza es un edificio sólido; y no lo es menos porque se dispute sobre la razon de esta solidez. (V. *Filosofía fundamental,* lib. I, cap. II y III.)

172. Hay algunas verdades primeras que no se pueden poner en duda sin que vacile toda certeza. Los filósofos se han dividido al buscar la principal. Unos sostienen que es el principio de contradiccion : es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; afirman otros que es la regla siguiente : lo que se ve con toda claridad en la idea de una cosa puede afirmarse de ella; por fin, los hay que dan la preferencia al famoso entimema de Descartes : yo pienso, luego soy.

173. En mi concepto estos tres principios son de órdenes diferentes, y por consiguiente no se deben comparar sin limitaciones. El de contradiccion es de evidencia; el segundo es de sentido comun; el tercero es de conciencia. Hablando en rigor no hay preferencia; los tres son indispensables, cada cual en su línea.

¿Porqué estamos seguros del principio de contradiccion? Porque vemos con evidencia que el ser excluye al no ser, y vice versa. ¿Porqué damos crédito á esta evidencia? Porque á ello nos hallamos precisados por la naturaleza. Hénos aquí, pues, apoyando al primer principio con el segundo. Y el estar precisados á sujetarnos á la evidencia, ¿podemos demostrarlo con otros principios evidentes? No, porque sobre la evidencia de estos tendríamos la misma cuestion, y deberíamos proceder hasta lo infinito. ¿Qué hacemos, pues, en este caso? consignamos una ley de nuestro espíritu un hecho, un instinto

intelectual á que no podemos resistir. Hénos aquí, pues, pasando de la evidencia al sentido comun. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I.)

174. Cuando Descartes pone por base de los conocimientos humanos el entimema: yo pienso, luego soy; no entiende hacer un raciocinio propiamente dicho, sino consignar un hecho de conciencia como punto de partida de los conocimientos filosóficos. Es como si dijera: « despues de haber querido dudar del mundo externo, y hasta de mi cuerpo, me hallo con mi pensamiento propio, del cual no me es posible dudar: tengo aquí, pues, un hecho íntimo, mi pensamiento, yo mismo; este pensamiento me manifiesta mi ser; yo pienso, yo existo; y en esto hallo un punto sólido en que hacer estribar mis ulteriores investigaciones. »

175. Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia, ni de sentido comun, sino de conciencia ó sentido íntimo; y que negado él, ó puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien dude de qué piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien; así pues, en faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradiccion ni de otro ninguno.

176. El testimonio de la conciencia, tal como lo asienta Descartes, es un fundamento indispensable para los demás criterios; pero á su vez queda destruido si vacilan el de sentido comun ó el de contradiccion. ¿ Y qué será de estos dos últimos si negamos uno de ellos, ó lo ponemos en duda? No hay un primer principio solo, en el sentido que se ha dado á esta palabra en las escuelas: hay, sí, varios fundamentos de certeza, íntimamente enlazados, y cuyo conjunto forma la basa de los conocimientos humanos. Este cimiento no puede el hombre alterarlo ni tocarlo siquiera; remover una piedra es arruinar el edificio.

177. Se decia en las escuelas que no se trataba de buscar un principio del que dimanasen todos los conocimientos, sino una verdad tal que una vez admitida, se pudiese reducir cuando ménos indirectamente á quien negase las demás. Voy á manifestar que esto no es posible, y que negado uno cualquiera de los tres principios nada se puede probar.

178. Supóngase que uno niega el principio de contradiccion; á este tal no se le puede reducir por ninguno otro.

Para quien tenga por posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, es posible el sí y el no á un mismo tiempo en todo. Pongámoslo en diálogo.

¿ V. existe ?

Sí y no.

¿ Cómo es posible ?

Para mí no es imposible el sí y el no á un mismo tiempo.

¿ Pero V. piensa ?

Sí y no, por la misma razon.

¿ Admite V. que debemos estar seguros de las verdades evidentes ?

Sí y no, por la misma razon.

Con un insensato semejante nada se puede adelantar por ningun cámino.

179. Veamos lo que sucede con quien niegue el principio de la evidencia, ó bien la veracidad del instinto intelectual que nos hace estar seguros de las cosas evidentes.

¿ Admite V. como cierto el principio de contradiccion ?

No.

¿ Pero cómo es posible ?

Pruébeme V. este principio.

No se debe ni puede probar, porque es evidente en sí mismo.

Pero como yo no admito que debamos creer á la evidencia su argumento de V. no me prueba nada.

Argúyasele como se quiera : está fuera de la razon, y la razon no le podrá convencer.

180. Si fingimos que uno niega ó pone en duda su propio pensamiento y existencia, resultará lo que sigue.

¿ Admite V. el principio de contradiccion ?

No sé que haya tal principio.

Pero ¿ no lo conoce V. ?

Es que, como no sé si pienso, ignoro si conozco.

¿ Pero siquiera admitirá V. que debemos creer á neustra conciencia propia ?

Es que no sé que tenga conciencia.

¿ Pero no la siente V. ?

¿ Qué sé yo ?.... ignoro si pienso ni siento.

Se puede desafiar á todos los filósofos del mundo á que convenzan á quien hable de esta suerte.

181. Creo pues que el fundamento de la certeza está en la conciencia, en el sentido comun y en la evidencia. Estas cosas no se pueden separar cuando se busca la razon de la certeza; sin que por esto quiera yo decir que para cerciorarnos tengamos necesidad de pensar en los tres criterios. Cada uno por sí solo nos deja tranquilos; pues ya llevo observado que una cosa es la razon filosófica de los fundamentos de la certeza y otra el hecho mismo.

182. No obstante que en la *Lógica* se dió una idea de estos criterios, en cuanto sirven para pensar bien, será bueno entrar aquí en ulteriores explicaciones.

183. La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma. De ellos estamos ciertos por absoluta necesidad. No se puede señalar otra razon de esta certeza sino la la presencia íntima. Estoy cierto que pienso, quiero, siento; porque estos hechos están íntimamente presentes á mi ser, y esta certeza es tal que no concibo cómo pudiera estar cierto de otras cosas, si no lo estoy antes de mi conciencia propia. Este es el principio de Descartes.

184. La evidencia es la vision intelectual de que una idea está contenida en otra ó excluida por ella. Esto se verifica en el principio de contradiccion, pero no en él solo. Que tres y cuatro son siete; que los círculos no son triángulos; que el todo es mayor que la parte; que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo; estas son verdades evidentes, porque la una idea está incluida en la otra, ó excluida por ella. ¿Porqué hemos de dar fe á la evidencia? Cualquiera razon que se señale deberá fundarse en algo; y entonces preguntaremos sobre el mismo fundamento. No siendo posible proceder hasta lo infinito, nada adelantamos con buscar otros fundamentos, y así debemos pararnos desde el primer paso, y decir que el asenso á lo evidente es una necesidad, como que es una ley primitiva de nuestro espíritu. Esta respuesta es muy racional, porque luego podemos manifestar que es indispensable para que poseamos lo que se llama razon, y para que no seamos un caos, un absurdo viviente.

185. El sentido comun es el asenso á ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas ver-

dades que son indemostrables ó en cuya demostracion no hemos pensado. Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo. Que debemos asentir á lo evidente no lo sabemos por evidencia; pues en tal caso deberíamos buscar la razon de la evidencia. — Esto es verdad. — ¿ Porqué ? — Porque es evidente. — ¿ Pero porqué creemos á la evidencia ? — Por tal razon evidente. — ¿ Pero porqué creemos á esta razon evidente ? — Hénos aquí en un proceso infinito.

186. El asenso á lo evidente puede ser considerado como un hecho de conciencia en cuanto se refiere al órden puramente interno; pero es de notar, que cuando creemos lo evidente no solo estamos seguros de que asentimos, sino de que es verdad aquello á que asentimos aunque esté fuera de nosotros. Luego la evidencia se extiende mas allá del testimonio de la conciencia, y no puede apoyarse en este solo.

Infiérese de lo dicho que aun en las verdades de evidencia intrínseca, es necesario llegar á esa ley primitiva y necesaria del espíritu humano, la cual le obliga á dar en ciertos casos su asenso con toda seguridad, sin que á ello pueda resistirse de ningun modo.

187. Resumamos esta doctrina de la certeza.

La presencia íntima de los fenómenos internos, ó sea la conciencia, es para nosotros una fuente de firmísima certeza.

El fundamento de este criterio se halla : en la naturaleza, que con fuerza irresistible nos obliga á considerarle como tal; en la razon, que nos manifiesta la imposibilidad de apoyarnos en ningun punto si desechamos el de conciencia; en el testimonio de todos los hombres, que tienen por cierto que pasa dentro de ellos lo que experimentan.

La conciencia debe ceñirse á su objeto propio; si traspasa los límites de su jurisdiccion, puede inducirnos á error. (V. la *Lógica,* lib. III, cap. I, seccion I.)

188. La evidencia, ó sea la vision intelectual de que una idea está contenida en otra, es tambien fuente de infalible certeza.

A tener por legítimo este criterio nos obligan : la naturaleza, que no nos permite dudar de lo evidente; la razon, que se ve destruida y hasta convertida en un absurdo, si no puede

fiarse de la evidencia; y por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal ó cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir á lo evidente.

189. El sentido comun, ó sea la inclinacion á dar asenso á algunas verdades, aunque no las conozcamos por el testimonio de la conciencia ni de la evidencia, es otro fundamento de certeza.

Esta proposicion, puedo fiarme del testimonio de mi conciencia y de la evidencia, no pertenece á las verdades de conciencia ni evidencia (185 y 186); y sin embargo ¿quién duda de ella?

Obrando siempre al acaso no me saldrá todo como yo quiero; esta no es verdad de conciencia ni de evidencia, y no obstante nadie la pone en duda.

La legitimidad de este criterio nos la persuade: la naturaleza que nos le impone; la razon que nos muestra su necesidad, siquiera para estar seguros de que nuestras facultades no son falaces en cuanto á los objetos que les pertenecen; y por fin el testimonio del género humano, que descansa tranquilamente sobre el sentido comun.

190. El testimonio de los sentidos es criterio de verdad, en cuanto nos cerciora de la existencia de un mondo externo, extenso, y de las relaciones que sus partes tienen entre sí y con nuestros órganos.

La conciencia nos asegura de la presencia de esos fenómenos que llamamos sensaciones; y la naturaleza nos obliga á creer que á estos fenómenos corresponden objetos externos. Aquí, pues, se combinan la conciencia y el sentido comun. La razon viene en auxilio de estos criterios probando la objetividad de las sensaciones. (V. la *Estética,* desde el cap. VIII hasta el XII.) Y por fin, confirma esta verdad el testimonio del género humano, que la cree sin necesidad de demostracion ni de reflexiones.

191. Como Dios por ser infinitamente sabio no puede engañarse; y por ser infinitamente santo no puede engañarnos, su palabra es infalible criterio de verdad.

192. La autoridad humana cuando reune las debidas condiciones, es criterio de verdad.

Tenemos natural inclinacion á creer á los demás hombres;

esto se echa de ver en los niños y en la gente sencilla, en quienes la naturaleza obra con toda espontaneidad. La razon viene en apoyo de este juicio instintivo. Claro es que no se pretende establecer la infalibilidad del testimonio de los hombres; por desgracia los engaños, ya por ignorancia, ya por malicia, son demasiado frecuentes; solo se afirma que es un criterio seguro en ciertos casos, y mas ó menos probable en muchos otros.

Para los que no han visto París, la existencia de esta ciudad es tan cierta como si la hubiesen visto; y sin embargo su certeza la apoyan únicamente en la autoridad humana, pues que no la tienen ni por los sentidos, ni por la conciencia, ni por la evidencia, ni por el sentido comun. Pero este asenso instintivo es sumamente racional; vamos á demostrarlo.

Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condiciones y naciones, afirman constantemente que existe París. La constancia y universalidad de semejante afirmacion solo puede dimanar de la existencia real de París, la que se ha presentado á los sentidos de los testigos. Si así no fuese, seria preciso suponer, ó que se han engañado, ó que nos han querido engañar; ambas cosas son imposibles. No se han engañado, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar á equivocaciones, sino de una gran ciudad; y por otra parte no pudieran engañarse todos, á no suponer trastornados los sentidos á cuantos van y vienen en la direccion donde se dice estar situada aquella capital. No han querido engañarnos, porque la unanimidad en el engaño dependeria ó de convenio ó de casualidad: no puede dimanar de convenio, pues que este es imposible, en tanta muchedumbre y variedad de testigos, tiempos y circunstancias; tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres sin convenirse hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, seria no menos extraño que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en una misma página. Esta es una de aquellas casualidades absurdas rechazadas por el sentido comun. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

Fácil seria aplicar esta demostracion á los demás casos donde la autoridad humana se tiene por absolutamente segura: y así podemos afirmar que este es un criterio de verdad en que

se combinan los demás; el de los sentidos con que oimos ó leemos la narracion; el de sentido comun con que nos inclinamos á creer; y por fin, el de la evidencia, que en caso necesario acude á demostrar con raciocinio la imposibilidad del engaño.

193. Cada criterio se basta á sí mismo en los objetos respectivos, en cuanto se trata únicamente de cerciorarnos: y todos se enlazan entre sí fortaleciéndose recíprocamente; esta es la mejor prueba de su legitimidad. A pesar de que pertenecen á órdenes tan diversos, sufren el uno el exámen del otro. La razon no puede probarlo todo, es verdad; pero puede acercar su luz á todos los criterios en que descansa el espíritu humano, y en todos encuentra, no solo la accion de la naturaleza que impulsa irresistiblemente, sino las leyes racionales aplicadas de la manera que corresponde. En todos reconoce la necesidad de admitirlos como legítimos, so pena de caer en el absurdo de negarse á sí propia, de suicidarse.

194. Quitad la conciencia, y el ser sensitivo é inteligente no se encuentra á sí mismo. Quitad la evidencia, y la razon no puede dar un paso. Quitad el sentido comun, y nos faltan muchas verdades que no podemos demostrar, ó que necesitamos antes de toda reflexion; y además no estaremos seguros de que debamos asentir á lo evidente, ni de que sea veraz en su testimonio ninguna de nuestras facultades. Quitad el testimonio de los sentidos, y el mundo corpóreo se convierte en una ilusion. Quitad la autoridad humana, y desde el momento en que el hombre no crea al hombre, la sociedad y la familia se disuelven, se hacen imposibles.

195. Hay pues en los fundamentos de la certeza una trabazon firmísima, una armonía admirable; no se contradicen, se fortalecen recíprocamente. La certeza es un hecho precioso que la bondad del Criador ha comunicado á los hombres; no ha querido que para poseer ese patrimonio necesitasen de la filosofía. Al examinar los fundamentos de la certeza se ofrecen á primera vista algunas sombras; pero procediendo sin espíritu de sistema, con sincero amor de la verdad, lejos de hallar aquí un escollo se descubre una obra admirable que atestigua la bondad y sabiduría del Autor de todas las cosas. (V. *Filosofía fundamental*, lib.

CAPÍTULO XV.

LA CIENCIA, SU EXISTENCIA, NATURALEZA Y LÍMITES.

196. Tenemos, pues, que hay certeza de algunas verdades: el entendimiento humano puede examinarlas, analizarlas, compararlas, desenvolverlas, y así descubrir otras que están contenidas en ellas. Este desarrollo de las verdades primeras, producido por la actividad intelectual, es la ciencia, á la que definiremos: un conocimiento cierto y evidente de un conjunto de verdades secundarias enlazadas con las primeras.

197. El raciocinio con que se llega á esta manifestacion, con que se desenvuelve lo primario para que aparezca lo secundario, se apellida demostracion, que definiremos: un discurso que saca de las verdades primeras otras evidentemente enlazadas con ellas.

Esta es el solo raciocinio que merece en rigor el nombre de demostracion; el único que engendra ciencia; los demás se llaman probables, y sus resultados son las opiniones.

198. La demostracion se divide en varias clases. Simple es la que emplea un solo silogismo; compuesta, la que necesita mas de uno; directa, la que se funda en la misma naturaleza de las cosas; indirecta, la que manifiesta el absurdo que se seguiria si lo que se afirma no fuese verdad, por eso se la llama *ad absurdum; a priori*, la que llega al objeto, partiendo de su causa ú orígen; *a posteriori*, la que prueba la causa por el efecto, ó el orígen por lo que de él dimana; apodíctica, la que se apoya en la intrínseca relacion de las ideas; no apodíctica, la que necesita salir de este círculo.

199. Toda demostracion necesita de principios en que se funde; segun sean estos será la ciencia que engendre.

Estos principios que no estriban en otros se llaman en general axiomas. En tratándose de cosas relativas á las acciones toman á veces el nombre de máximas. Si el principio es un supuesto evidentemente posible, se denomina postulado, como si se pide que se tire una recta de un punto á otro.

200. Los principios puramente ideales (cap. XIII) prescinden

de toda experiencia; y así las demostraciones que en ellos estriben solo deben subordinarse á las condiciones ideales. Tales son los matemáticos y los ontológicos.

201. Ya hemos visto (*ibid.*) que estos principios por sí solo conducen únicamente á la ciencia ideal; y por tanto, si se quiere llegar á la que tiene por objeto la realidad, es necesaria la experiencia, externa ó interna. Así pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestacion de una verdad real, deben contener en sus premisas la afirmacion de un hecho.

202. De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias ideales y las reales. Aquellas poseen una certeza absoluta, estas una certeza condicional; aquellas nos ofrecen una serie de verdades evidentes, sin ningun peligro de error; estas nos presentan á cada paso oscuridad y dificultades.

203. Se suele preguntar: ¿porqué les matemáticas se distinguen por su certeza y evidencia? la razon se halla en lo que acabo de decir. Las matemáticas son ciencias puramente ideales; se ocupan de las relaciones de la cantidad prescindiendo de toda experiencia; tienen por base nuestras ideas mismas; y solo exigen que sigamos con atencion el hilo que las enlaza. Al dar una definicion ponemos en ella lo que hay en nuestra idea; y al desenvolver lo definido sacamos de la definicion lo que nosotros mismos hemos puesto. Lo propio que en las matemáticas, sucede en la ontología; y si en aquellas hallamos mayor claridad, es porque versan sobre objetos mas próximos á la esfera sensible, y no nos obligan á concentrarnos tanto en la region del entendimiento puro.

204. Las ciencias que tienen por objeto la realidad, ya sea interna, como la psicología, ya la externa como la cosmología y todas las naturales, luchan con dos obstáculos de que las ideales están exentas: 1°. La dificultad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar; 2°. la de aplicar con acierto los principios ideales á los hechos observados. Y hé aquí la razon de la oscuridad que las rodea y de la variedad de opiniones que en ellas se encuentran, á diferencia de las matemáticas.

205. Esta doctrina hace comprender mas á fondo los preceptos de la lógica y la razon de los mismos (V. la *Lógica*, no-

ciones preliminares, cap. II). No todas las ciencias deben tratarse con un mismo método: los que exigen para todo demostraciones parecidas á las matemáticas, manifiestan no tener conocimiento de la diferencia fundamental que acabo de señalar; pierden de vista las verdades reales, y solo se acuerdan de las ideales. En semejante defecto incurren los que pretenden explicar la naturaleza física, el corazon humano, las leyes de la sociedad por meras teorías: se atienen á un órden ideal, y olvidan que se trata del real; que se busca, no lo que hay en nuestro entendimiento, sino en las cosas mismas. Las verdades puramente ideales bastan para las ciencias puramente ideales; pero en tratándose de la realidad es preciso combinar las ideas con la observacion de los hechos: solo de esta combinacion puede brotar la luz, para guiarnos al conocimiento de las verdades reales, para enlazarlas, para sujetarlas á leyes generales, y formar de ellas un verdadero cuerpo de ciencia.

206. La enunciacion de lo que se busca se llama cuestion; la que se apellida problema, si se trata de hacer alguna cosa. Al ofrecerse pues un problema ó una cuestion, lo primero que se debe hacer es examinar á qué órden pertenecé, si al ideal ó al real ó al mixto. Con este método se evitan muchos errores, y no se pierde tiempo en consideraciones inconducentes. La cuestion es ideal; atenerse pues á la relacion de las ideas puras; es real, buscar hechos; es mixta, combinar lo ideal con lo real en la debida proporcion.

Se busca cuál es el mejor gobierno para una sociedad; y se discute largamente en la region de los principios olvidando los hechos; errado método: al tratar de la práctica, es preciso atenerse á la experiencia. Se quieren conocer las leyes del mundo físico, y se discurre por teorías sin cuidar de la observacion; errado método: tratando de una realidad no se ha de buscar lo que se piensa, sino lo que es. Se desea fijar las leyes del movimiento de los astros y se atiende solo al cálculo; errado método: es preciso saber hasta qué punto las leyes matemáticas ó del órden ideal, son modificadas por las condiciones de la materia á que se aplican. ¿Hay habitantes en los astros? ¿de qué especie son? Esta es cuestion real. ¿Hay medios de observar los hechos? no; pues se pierde el tiempo qu se invierta en el exámen, á no ser que nos propongamos di

vertirnos con ingeniosas conjeturas. ¿Cuánto tiempo durará el mundo? Esta es cuestion real: ¿tenemos algun medio para conocer esta realidad? no; pues no nos acaloremos disputando ni nos cansémos en el exámen.

Este es el secreto para adquirir sagacidad en la investigacion, para fijar de un golpe las cuestiones, para discernir entre lo asequible, y lo asequible, para dar solidez al discurso y aplomo al juicio.

207. En nuestro espíritu hay dos ideas fundamentales: la de extension y la de ser; la primera con sus modificaciones es la base de la geometría, y el elemento necesario de las ciencias naturales; la segunda da orígen al principio de contradiccion; por consiguiente es indispensable para que la idea de extension pueda ser objeto de ciencia, y además engendra todos los conocimientos ontológicos, y se difunde por todos los ramos científicos.

208. Las ideas intuitivas que poseemos son las siguientes: 1ª. La de la extension de los cuerpos, ó sea la sensibilidad pasiva. 2ª. La de las afecciones sensitivas; pues que las experimentamos en nuestra conciencia. 3ª. La de los actos intelectuales puros, presentes en nuestro interior. 4ª. Los actos de la voluntad racional, por la misma razon. (*Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XXII.)

Hé aquí enumerados los elementos de nuestra ciencia; este es el campo que podemos recorrer. No perdamos de vista sus límites.

CAPÍTULO XVI.

RELACION DE LAS IDEAS CON EL LENGUAJE.

209. La actividad intelectual de nuestro espíritu no se desarrolla sino bajo ciertas condiciones; á mas de la conveniente disposicion de los órganos, necesita de otras que podrian llamarse sociales. Nadie niega cuánto debe el hombre á la educacion é instruccion; ni la ignorancia y envilecimiento que acompaña á la falta de ellas. Compárese á los Europeos de educacion esmerada, y versados en las artes y ciencias, con

las hordas de los salvajes; la diferencia es inmensa; ¿y de dónde resulta? de que las facultades intelectuales y morales de los primeros se han desarrollado con la educacion y la instruccion, mientras las de los segundos han permanecido adormecidas en una vida de embrutecimiento. No es posible explicar semejante diferencia por razones de clima ni variedad de razas; los Bretones, los Galos y Germanos del tiempo de César, no se parecen por cierto á los modernos Ingleses, Franceses y Alemanes; y sin embargo el clima es el mismo y la raza tambien. Sin ir tan lejos encontramos lo mismo en la experiencia de cada dia; ¿qué diferencia no vemos entre un hombre falto de instruccion y educacion y otro que las tenga escogidas?

210. Estos hechos han dado orígen á una cuestion filosófica: ¿hasta qué punto necesita de la comunicacion con otros el espíritu humano para el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales? ¿Qué puede la razon de un hombre abandonado á sí solo, privado enteramente del trato con sus semejantes? Esta es una cuestion curiosa y profunda en sí misma, y además sobremanera importante por sus relaciones con la historia del desarrollo del género humano.

211. Fácil es amontonar conjeturas apóyandolas con razones especiosas; pero en tratándose de hechos es preciso consultar la experiencia. Verdad es que aquí ventilamos una cuestion, no histórica, sino filosófica, y que buscamos, no lo que ha sucedido sino lo que puede suceder; mas tampoco cabe duda en que estas cuestiones se hallan íntimamente ligadas, pues si la experiencia nos enseñase que el desarrollo del espíritu humano se ha verificado *siempre* bajo cierta condicion, y no se ha verificado *nunca* cuando esta ha faltado, tendríamos un vehemente indicio de que esta condicion es necesaria para el desarrollo. Vamos pues á los hechos.

212. Cuenta Herodoto (lib. II) que el rey de Egipto Psamético, deseoso de averiguar cuál era la nacion mas antigua, se propuso descubrirlo buscando cuál era la lengua primitiva; con cuyo objeto tomó dos niños recien nacidos y los entregó á un pastor para que los criara en absoluta soledad, sin permitir que nadie pronunciara delante de ellos palabra alguna. Trascurridos dos años, al abrir un dia el pastor la puerta de la choza

donde los tenia encerrados, se precipitaron sobre él los niños alargándole los brazos y pronunciando la palabra *becos*. Esta es la única que les oyó el pastor durante algun tiempo, hasta que resolvió dar cuenta al rey del resultado de su comision. Sea lo que fuere de la verdad de esta curiosa historia, es de notar que la palabra *becos* no debia de ser otra cosa que la alterada repeticion del balido de las cabras, con las cuales estaban en incesante comunicacion; pues que se alimentaban de su leche. Como quiera, el hecho verdadero ó fingido no es favorable al desarrollo de la humana inteligencia entregada á sí sola.

213. Otro hecho semejante encontramos en la historia de la sociedad de Jesus (part. v, lib. xviii). Ackebar, emperador del Mogol, queriendo descubrir cuál era la religion natural, hizo criar treinta niños en completa incomunicacion con los demás hombres, cuidando de que no oyesen jamás pronunciar ninguna palabra. A la vuelta de algunos años mandó el emperador traer á su presencia á los treinta alumnos, y se encontró con treinta mudos, que por su embrutecimiento se parecian á las bestias.

214. En Europa y América se ha visto un fenómeno semejante en los niños que, ó por abandono de sus padres ó por otra causa, se habian criado solos en los bosques: en todos los casos de esta especie se ha notado que los niños no hablaban, y estaban sumidos en la mas deplorable estupidez.

215. Resulta de estos hechos que el hombre, para el desarrollo de sus facultades, necesita estar en comunicacion con sus semejantes; y que sin esto su inteligencia permanece adormecida.

216. Es de notar que no basta una comunicacion cualquiera, para que se desenvuelvan cumplidamente las facultades intelectuales; sino que es necesaria la comunicacion por la palabra, sin cuyo auxilio, ó no se adquieren cierta clase de ideas, ó se adquieren con imperfeccion y no sin mucha dificultad. Los sordo-mudos nos ofrecen en este punto hechos sumamente curiosos.

217. Léese en la historia de la Academia de las ciencias de París del año 1703, que un sordo-mudo de Chartres adquirió el oido á la edad de veinte y cuatro años, con lo cual pudo hablar al cabo de pocos meses. Curiosos algunos teólogos de

saber qué ideas se habia formado de Dios, del alma, de los preceptos de la ley natural y de otras cosas incorpóreas, le preguntaron cuidadosamente sobre estos puntos; resultando del exámen que jamás habia él pensado en dichos objetos. Tocante á las prácticas religiosas en que estaba enseñado por sus padres católicos, se observó que si tenia alguna idea intelectual y moral de lo que ejecutaba, debia de ser muy imperfecta; al parecer todo lo hacia sin conocimiento, y únicamente por el hábito de imitar á los demás. Están acordes con este hecho las declaraciones de varios maestros de sordo-mudos, quienes atestiguan que ántes de la enseñanza el sordo-mudo no conoce las verdades metafísicas.

218. Sin atribuir á estos hechos el carácter de una verdadera demostracion, preciso es convenir en que dejan fuera de duda la importancia de la comunicacion de un hombre con otro por medio de la palabra; y hacen muy probable que un individuo criado en completa soledad permaneceria constantemente en la estupidez.

219. Despues de los experimentos pasemos al análisis ideológico, y veamos qué facultades pueden desarrollarse sin el auxilio de la palabra.

220. Es evidente que los sentidos externos no necesitan de ella: el niño al nacer ya siente, y lo manifiesta con el llanto. En este punto el hombre no ha menester de la educacion: los órganos de los cinco sentidos empiezan á ejercer sus funciones desde que se encuentran en la debida relacion con sus objetos propios. Si alguna educacion es necesaria para rectificar las impresiones de los sentidos, nos la da la naturaleza.

221. Claro es que las sensaciones despertarian la imaginacion en un hombre reducido á la mas completa soledad. Recordaria el árbol con cuyo fruto se alimentó, el arroyo donde templó su sed, la cueva que le dió abrigo en la intemperie. Tendria pues memoria imaginativa. En cuanto á la inventiva, tampoco se le puede negar. Habiendo observado que una cueva de piedra le dió abrigo, podria imaginar el construir un techo de ramos de árboles; en lo que uniria dos representaciones: la de los ramos y la de la forma á propósito para guarecerse.

222. La dificultad está pues en las ideas que se elevan sobre el órden sensible, es decir, las metafísicas, como sustancia,

causa, necesidad, contingencia; y las morales, como bueno, malo, derecho, deber, lícito, ilícito.

223. Es de notar que la cuestion no versa sobre la perfeccion de estas ideas, sino sobre su existencia; nadie niega que en un salvaje solitario estas ideas, si las hubiese, serian oscuras, confusas, torpes, digámoslo asi; pero ¿se puede afirmar que no existirian de ningun modo, ni aun con esa imperfeccion?

224. Como esta es una cuestion que no se puede resolver *a priori*, es necesario atender otra vez á la experiencia. Esta nos dice que los hombres criados en la soledad no hablan, y que se manifiestan en un estado de la mayor estupidez. El hecho es importante para consignar la imperfeccion de las ideas; pero no suficiente para negarlas del todo. Los salvajes eran interrogados y no podian responder, es cierto; ni aun con signos manifestaban que poseyesen las ideas metafísicas y morales, es verdad; pero adviértase que así como ignoraban el lenguaje oral, tampoco conocian el de los signos comunes; adviértase que sus ideas, á mas de estar muy poco desenvueltas, no se hallaban ligadas con ninguno de dichos signos; pues si algunos tuviesen serian especiales, hijos de la necesidad y de las circunstancias en que se hubiesen encontrado; adviértase por fin, que el salvaje traido de repente á la presencia de hombres civilizados debia de confundirse con la novedad, experimentando una fuerte perturbacion en el ejercicio de sus facultades. El no dar noticia de su estado interior cuando llegara al uso de la razon, tampoco probaria nada; porque es claro que esta razon, hallándose en un estado nuevo tan superior al primero y con tantos auxilios de que antes carecia, no podia sin dificultad ligar dos órdenes de ideas tan diferentes entre sí. Ademas, el dar cuenta de un estado intelectual en circunstancias especiales requiere atencion refleja; y precisamente la reflexion debió ser ó nula ó muy escasa en un salvaje solitario.

225. Las mismas observaciones pueden aplicarse á los sordomudos; y asi no se deben admitir como enteramente ciertas las consecuencias arriba indicadas (217).

226. El argumento fundado en la imposibilidad de pensar sobre las cosas insensibles sin el auxilio de la palabra, tampoco es concluyente. No cabe duda en que nosotros mientras

pensamos, tenemos una locucion interior; pero no es tan cierto que no podamos pensar nada sin pensar en la palabra; antes la opinion contraria parece mas probable. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XXIX, y lib. X, cap. XVII.) Nadie disputa sobre la importancia de la palabra para auxiliar al pensamiento, ni tampoco sobre la dificultad de hacer un raciocinio algo extenso sin valerse interiormente de este auxilio; pero aquí no se trata de esto, sino de la posibilidad de existir algunas ideas metafísicas y morales en un *estado imperfecto* sin la compañía de la palabra. Esta diferencia fija la cuestion, y señala los límites del alcance de los argumentos. ¿Qué se intenta probar? ¿la importancia de la palabra para el pensamiento, y su necesidad para hacer largos raciocinios? el argumento concluye. ¿Se quiere inferir que sin la palabra no pueden existir las ideas metafísicas y morales, ni aun en estado muy imperfecto? la consecuencia no es legítima.

CAPÍTULO XVII.

CONSECUENCIAS IMPORTANTES BAJO EL ASPECTO RELIGIOSO Y MORAL.

227. La sobriedad en la resolucion de las cuestiones relativas al desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales, no impide el que podamos sacar de la discusion precedente algunas consecuencias de mucha importancia; siendo curioso observar cómo los estudios ideológicos se ligan con los sociales y morales.

228. En primer lugar resulta demostrado que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Abandonado á sí mismo, sus facultades mas nobles no se desenvuelven, ó permanecen completamente adormecidas; ó si tienen algun ejercicio, es tan escaso que no nos deja percibir su existencia. ¿Qué serán las ideas intelectuales y morales de esos hombres, cuya estupidez es tal, que inspiran vehementes dudas de si las tienen? Así para el resultado que aquí nos proponemos, es indiferente el que se diga que estas ideas existen ó no en el salvaje solitario; basta consignar el hecho cierto de que la imperfeccion de ellas

es tan lastimosa que quien las posee apenas se distingue de los brutos. Es evidente que el hombre no ha sido criado para un estado en que sus facultades mas nobles no pueden desplegarse, en que deja, por decirlo así, de ser hombre; luego la ciencia ideológica por sí sola basta á demostrar que el estado natural al hombre es la sociedad, y para confundir á los utopistas que han pretendido lo contrario.

229. Otra consecuencia importante resulta de esta doctrina, y es que el lenguaje no puede haber sido invencion humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos mas admirables : y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso á los incrédulos, Rousseau : « Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra. »

230. Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicacion tan asombroso, que su invencion honraria al ingenio mas eminente ; ¿ y se quiere que sea debido á hombres que se levantarian muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿ Qué pensaríamos de quien dijese que la aplicacion del álgebra á la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atraccion universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes, son debidas á salvajes que ni siquiera sabian hablar? Pues no es menos contrario á la razon y al buen sentido, el error de los que atribuyen al hombre la invencion del lenguaje.

231. De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano, y confirmar la verdad de nuestra santa religion. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro ; y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar á un hombre que lo ha recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del Génesis nos enseña Moisés, sobre la comunicacion que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.

GRAMÁTICA GENERAL

Ó

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

CAPÍTULO I.

OBJETO É IMPORTANCIA DE LA GRAMÁTICA GENERAL.

1. El lenguaje es la expresion del pensamiento por medio de las palabras; esta expresion se halla sujeta á principios comunes á todas las lenguas; el descubrir y examinar estos principios es el objeto de la gramática general, ó filosofía del lenguaje.

2. Como el habla es una cosa que se nos da hecha, su estudio debiera ser analítico, esto es, descomponiendo: llegando á encontrar lo que debe haber, despues de haber visto lo que hay. En la enseñanza de esta parte de la filosofía se puede proceder tambien por el método sintético (V. la *Lógica*, lib. III, cap. II, sec. VI); pero conviene no perder nunca de vista que la gramática general versa sobre un hecho dado, y que por consiguiente nunca deben las teorías contrariar á la observacion.

3. La utilidad de la gramática general es mayor de lo que comunmente se cree, á juzgar por el breve espacio que se le asigna en la enseñanza. Estudiar el lenguaje es estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro: así lo trae consigo la íntima relacion de la idea con la palabra. (V. *Ideología*, capítulo XVI.)

4. Otra utilidad de la gramática general es el preparar al estudio científico de las lenguas. Estas se pueden aprender de dos modos, por rutina ó por principios; en el primer caso el trabajo es mucho mayor, y el conocimiento mas incompleto:

la memoria se carga de palabras y de reglas que se olvidan fácilmente, porque les faltan principios que les sirvan de lazo y exciten su recuerdo; en el segundo, el número de las palabras y de las reglas que se han de retener es mucho menor, porque basta conservar lo primitivo y la ley con que se forma lo secundario.

5. El estudio del lenguaje es muy importante para el de la historia del género humano: en ello se interesa la religion de una manera especial, como lo manifiestan las dificultades que la lingüística habia suscitado á la narracion de los libros sagrados, y las soluciones cumplidas que se les han dado con los progresos de la misma ciencia, alcanzando la verdad de nuestra Religion los mas brillantes triunfos.

6. El exámen del lenguaje produce otro bien de la mayor trascendencia, cual es el que excita en el alma un indecible asombro, en vista del admirable fenómeno que llamamos hablar; nos hace notar ese prodigio, en que antes no reparábamos; nos inspira una profunda conviccion de que no ha podido ser inventado por el hombre; con lo cual nos lleva de la mano á la revelacion primitiva, á una comunicacion de los primeros hombres con Dios; esto es, á reconocer por el camino de la filosofía la verdad de la narracion de Moisés, y por consiguiente la divinidad de la religion que estriba en aquella base.

Estudiemos pues á fondo el lenguaje, ese bello patrimonio del hombre, ese carácter que le distingue de los brutos animales, perenne testimonio de su inteligencia; sublime insignia con que el Hacedor supremo ha señalado al rey de la creacion.

CAPÍTULO II.

EL SIGNO.

7. Signo es un objeto que nos da el conocimiento de otro por la relacion que tiene con él. Así el humo lo es del fuego, el gemido del dolor, la palabra de la idea.

Este conocimiento no debe ser la produccion de una idea nueva; basta que sea un recuerdo. Y si bien se reflexiona al

tratar de ideas simples, no puede ser mas que un recuerdo; porque si antes no conocemos la cosa significada, mal podemos entender el signo. En las ideas de objetos compuestos, como por ejemplo, en la de un edificio, el signo compuesto, que es el conjunto de las palabras con que se le explica, produce una idea nueva, pero lo hace con la reunion de las simples, recordadas y combinadas de la manera conveniente.

8. Si la relacion del signo con la cosa significada es natural, el signo se llama natural; tal es la del humo con el fuego. Si la relacion es arbitraria, el signo es arbitrario ó convencional; tales son las insignias de muchas dignidades, los colores de las banderas, y otras cosas semejantes; pues que solo significan, porque en ello han convenido los hombres.

9. Natural ó convencional, la relacion entre el signo y lo significado se necesita siempre; porque es claro que sin esta relacion no hay motivo por que un objeto nos lleve al conocimiento de otro.

10. Es de notar que á veces esta relacion es de semejanza, y aunque en tal caso tambien hay el carácter esencial del signo, no suele llamarse con este nombre. El retrato de una persona excita su idea, y sin embargo no le llamamos signo, sino imágen. Un objeto cualquiera nos excita la idea de su semejante; pero no se le llama signo sino representacion, ó simplemente semejanza.

11. Esta observacion nos conduce á completar la definicion del signo, diciendo que es un objeto que por la relacion que tiene con otro *diferente,* nos excita su idea.

12. Para que un objeto se llame signo de otro, es necesario que las ideas de los dos estén asociadas de una manera especial y directa, ya sea por su naturaleza, ya por nuestro modo de concebir, ya por nuestra libre voluntad. La idea de la casa en que vivimos nos excita las de varios objetos, ó contenidos en ella, ó adjuntos, y sin embargo no llamamos á la casa signo de los mismos; porque ni tiene con ellos un vínculo natural, sino puramente local; ni hemos ligado una idea con la otra para hacerla significar. Pero si para recordar la posicion de una ventana unimos su idea con la de una línea de árboles perpendiculares á ella, esta linea será ya un verdadero signo.

Infiérese de lo dicho que un objeto no se llama propiamente

signo, sino cuando conduce al conocimiento de otro de una manera especial; ya sea que lo intentemos expresamente, ya sea que por el enlace de las ideas, natural ú ordinario, el signo conduzca al conocimiento de lo significado.

13. En todo signo se encuentran pues dos cosas: 1°. asociacion de dos ideas; 2°. prioridad natural ó artificial de una para excitar la otra.

CAPÍTULO III.

SIGNOS NATURALES DEL SER SENSITIVO.

14. Los fenómenos del ser sensitivo considerados en sí, son subjetivos; esto es, residen en el mismo sujeto como un exclusivo patrimonio de su sensibilidad ó percepcion. Estos fenómenos no pueden apartarse del mismo sér que los experimenta, sin destruirse. ¿Qué es un dolor separado del ser doliente? ¿Qué es una sensacion que no esté en el ser sensitivo? O una pura abstraccion, ó una idea contradictoria. Todos los hechos de conciencia no son nada cuando no están presentes á ella. Como las necesidades de los seres que tienen esas afecciones exigen que puedan manifestar las propias y conocer las ajenas, no pudiendo ellas ofrecerse en lo exterior, ha sido preciso vincularlas con signos. Vemos que un cuerpo se aproxima al de un ser sensitivo, y que produce un cambio de forma ó color en su superficie; pero no vemos la afeccion interna de placer ó de dolor que aquella modificacion produce: para esto necesitamos un signo.

15. El Autor de la naturaleza ha dado á todos los seres sensitivos esta facultad significativa; el niño antes del uso de la razon manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer y otras de sus afecciones internas. Lo mismo hacen los brutos animales.

16. El hombre, despues de haber llegado al uso de la razon, conserva todavía una inclinacion natural á manifestar de esta manera sus afecciones sensibles; en un momento de sorpresa su instinto habla antes que la razon; y cuando en fuerza de su libre albedrío reprime semejantes manifestaciones, experi-

menta una lucha consigo mismo, una violencia que se suele pintar en su semblante. Presentad de repente á una madre al hijo á quien creia en lejanas tierras; figuraos á una persona en repentino é inminente peligro de la vida; el grito de la naturaleza se hará oir antes que toda reflexion : suponed á un hombre groseramente insultado en una concurrencia, pero que contiene y disimula su cólera, procurando salir del paso sin llegar á una extremidad; sus palabras son moderadas, reprime la lengua y las manos; pero sus labios están convulsivos y sus ojos chispean.

17. Estos signos son naturales, y el conocimiento de ellos es tambien natural; el niño mucho antes de hablar distingue entre las caricias, los regaños ó los ademanes severos. Los mismos animales se entienden en cierto modo unos á otros, por medio de estos signos; y los domésticos conocen por el tenor de la voz ó el ademan las disposiciones pacíficas ó airadas de su dueño.

18. Estos fenómenos, poco admirados por lo comun, sugieren al filósofo elevadas consideraciones sobre la Providencia que gobierna el mundo. En efecto : tal ó cual grito, tal ó cual tono, tal ó cual gesto, ¿qué relacion tiene con los hechos puramente internos, como son las afecciones sensibles? Aquello es un sonido, ó una posicion de los músculos, ó el movimiento de un miembro; y esto es un hecho interno, puramente subjetivo, que no es nada si se le separa del ser que lo experimenta. ¿Quién pues ha establecido esta íntima relacion entre el signo y la cosa significada? ¿Quién ha dado á todos los animales el uso y el conocimiento del signo? Este en sí no tiene nada que lo haga significativo; ¿porqué significa, pues, y de una manera tan natural y espontánea para el que lo emplea, y tan fácil de comprender para los demás? Admiremos en esto la mano del Criador, quien ha provisto á los seres de las calidades necesarias para su conservacion y relaciones.

CAPÍTULO IV.

LOS GESTOS ARBITRARIOS Y LA VOZ.

19. Hemos examinado los signos naturales, lenguaje de la sensibilidad; examinemos ahora la palabra, lenguaje de la razon.

20. Desde luego salta á los ojos que la palabra no es signo natural de la idea, sino arbitrario; así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre esta y aquel; y lo confirma el que una misma idea está expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes. *Domus*, *maison*, *house*, *casa*, son palabras que no se parecen, y no obstante significan una misma idea.

Siendo la palabra un signo arbitrario, su significacion depende de que así lo ha establecido una causa libre. En el orígen la palabra ha sido comunicada por Dios al hombre (V. *Ideología pura*, cap. XVI y XVII); despues, las necesidades, el estado de instruccion, los climas y otras circunstancias han modificado el lenguaje.

21. El hombre puede tambien ligar sus ideas con gestos arbitrarios. La afirmacion se expresa con una inclinacion de cabeza, y con la palabra *sí*: lo primero se llama lenguaje de accion; lo segundo, lenguaje hablado ó simplemente lenguaje. Una serie de expresiones enlazadas entre sí en el lenguaje de accion sin acompañarlas con palabras, constituye la pantomima, así como en el lenguaje hablado forma el discurso.

22. Comparando la utilidad de estos signos se nota que la de la palabra es mucho mayor que la del gesto. La voz se presta á inflexiones y combinaciones que el gesto no puede imitar: la diferencia entre estos dos medios se echa de ver en los sordo-mudos. Además el gesto se dirige á la vista, la palabra al oido; una distraccion de la mirada hace perder el hilo del discuro; la falta de luz imposibilita la conversacion. Por donde se muestra cuán sabiamente está dispuesto el que para la expresion de las ideas y de los afectos tengamos el órgano de la voz.

23. El aire arrojado de los pulmones con cierta fuerza produce un sonido; y este, modificándose de varias maneras,

constituye la voz y la palabra. Una espiracion fuerte produce un ruido sordo, algo mayor que el de la ordinaria; mas para que se llame voz se necesita la sonoridad que resulta de la vibracion de los órganos por donde pasa el aire. Cuando suspiramos, arrojamos el aire con fuerza; pero no hay la sonoridad necesaria para la voz: si el suspiro le acompañamos de *¡ah!* entonces hay voz.

24. Es de notar que los movimientos de inspiracion y espiracion del aire se ejecutan independientemente de la voluntad; pero el movimiento especial necesario para la formacion de la voz está sujeto al libre albedrío, salvo el caso excepcional del ronquido en ciertas enfermedades y en el sueño. Se conoce el fin de esta diferencia considerando que la respiracion es necesaria para la vida, y de consiguiente debemos tenerla siempre: si para ello fuese preciso un acto de voluntad, deberíamos estar continuamente atentos á la respiracion, so pena de morir; el sueño causaria la muerte; pero la voz solo nos sirve para nuestras relaciones con los demás seres, y por tanto debe estar á nuestra libre disposicion para emplearla ó no segun nos convenga.

25. Arrojado de los pulmones el aire pasa por la traquearteria y llega á la laringe; la que, como formada de cartílagos elásticos, le da un movimiento vibratorio de que resulta el sonido. Hasta aquí solo tenemos la voz, en la que suena una vocal mas ó menos clara segun la posicion de las partes de la boca. De la combinacion de estas posiciones resulta la palabra con su asombrosa variedad.

CAPÍTULO V.

FORMACION DE LOS SONIDOS.

26. Emitiendo el aire con esfuerzo puramente gutural, y la boca abierta, dejando en su posicion natural la lengua y los labios, se forma la *a*. Para la *e* necesitamos arrojar el aire en direccion angular á la de *a*, acompañándolo de una ligera contraccion de lengua y de labios. Si el aire es arrojado contra la

bóveda del paladar cerca de la raíz de los dientes, resulta la *i*. Arrojando el aire en la direccion de los labios, puestos en forma de tubo ó canal, suena la *o*. Por fin, si este tubo se estrecha mas con la contraccion y aproximacion de los labios, se forma la *u*.

27. Cada una de las cinco vocales *a, e, i, o, u,* exige una posicion particular en los órganos; de donde resulta que si estas posiciones no están bien marcadas, se formarán sonidos intermedios. Así entre la *a* y la *e* cerrada hay la *e* abierta; como en *Pedro* y *café*. La *e* á medida que se hace mas abierta se aproxima á la *a*, y haciéndose mas cerrada se acerca á la *i*.

28. La lengua castellana tiene sus vocales muy marcadas, y por consiguiente pocas gradaciones: así carece de la *u* francesa, que es un sonido medio entre la *u* y la *i*; no conoce la diferencia entre varios sonidos de la *o*, muy notables en otras lenguas; ni admite las vocales sordas que se hallan en el francés, el inglés y en varios dialectos de España.

29. Los sonidos simples expresados por *a, e, i, o, u,* y sus gradaciones, se modifican de varios modos, segun la posicion de la lengua, del paladar y los labios. Por ejemplo: el sonido *a* puede modificarse de los modos siguientes:

ba, ca, cha, da, fa, etc.

Lo mismo sucede con las demás vocales. Esta modificacion del sonido simple resulta de la diversa posicion del aparato oral ó vocal; y se llama articulacion. Las expresiones de los sonidos y articulaciones se denominan letras: las que designan el sonido simple, vocales; y las que significan la articulacion, consonantes. *Vocales*, porque por sí solas forman la voz; *consonantes*, porque no suenan sino *con* la vocal. Hágase la experiencia y se notará que las vocales *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, con todas sus gradaciones, se pronuncian sin necesidad de ninguna articulacion: para pronunciar *a* no hay necesidad de decir *ba*, *ca*, etc.; y por el contrario, para pronunciar *b*, *c*, etc. es preciso que pronunciemos clara ó sordamente alguna de las vocales. La razon de esto se halla en que sin vocal no hay sonido, y cuando hay sonido hay vocal; la voz es, por decirlo así, la sustancia del sonido: la articulacion ó consonante no es mas

que una modificacion, y no hay modificacion sin cosa modificada. La *b*, por ejemplo, se forma despegando blandamente los labios; mas si con esto no coincide la explosion del aire que forma la vocal, la *be* no suena.

30. En cuanto á las consonantes tienen las lenguas sus diferencias como en las vocales. A la francesa le falta la *j* de la española, y á esta la *g* francesa.

31. Las consonantes se dividen en varias clases segun los órganos que á su formacion concurren principalmente. Parece que esta division no suele hacerse con la debida exactitud.

32. Labiales son las que se forman con los labios: *b, p, m*. Las *b, p,* tienen mucha afinidad: así se sustituye fácilmente la una por la otra, ya sea en varias lenguas, ya en una misma: *ropa, robe, roba; apertum, apertura, abertura; populus, pueblo; caput, cabeza, capítulo, cabildo; sapere, saber.*

33. Palatinales son las que se forman con el paladar: *k*, igual á la *c*, antes de *a, o, u*. Propiamente hablando hay aquí una sola articulacion palatinal, que se expresa con varias letras: *ca, que, ki.*

34. Guturales son las que se forman con la garganta: *j* ó *g* antes de *e, i*. Segun que la aspiracion es mas ó menos fuerte, resulta diversa la gutural; y en esto hay muchas variedades en las lenguas; los Hebreos tenian una gradacion de *aléf*, aspiracion levísima; *hé*, algo menos leve; *jet*, mas fuerte, y *jain* sumamente dura.

35. Las consonantes labiales, palatinales y guturales se pronuncian por cada uno de sus respectivos órganos, independientemente de los demás, aunque no siempre con la misma facilidad. Hágase la experiencia y se notará que las articulaciones de esta clase son únicamente las *b, p, m, k, j,* que llamaremos simples; tres labiales, *b, p, m;* una palatinal, *k;* una gutural, *j.*

36. Veamos ahora cuáles son las compuestas.

Si en vez de despegar los labios para formar la *b*, despego el inferior de los dientes superiores, resulta la *v, ve*. Y si ejecuto esto mismo apretando un poco el labio con los dientes y despidiendo entretanto el aire de modo que pase por ellos con alguna violencia y detencion, me resulta *f, fa*. Para la *f* no basta

el labio, se necesitan los dientes ó la raíz de ellos si faltan: luego la *f* no debe llamarse labial, sino labio-dental.

37. Como los movimientos que se ejecutan con *b, v, p,* son tan semejantes, se ve la causa porqué se los confunde fácilmente en la locucion.

La *f* encierra algo de la *p*, mas una ligera aspiracion, y por esto el *ph* de los latinos equivale á nuestra *f*.

38. La lengua bien apretada á los dientes y despegada con esfuerzo, nos da *t, ta*. Ajustada flojamente y despegada con blandura, produce *d, da*. Aproximada á los dientes, pero dejando paso á una corriente de aire, produce *z* española. Si se aproxima mas, pero dejando todavía paso á la corriente, forma *th,* sonido medio entre la *z* española y las *d* y *t,* que puede tener varios grados. Por fin, aproximando mucho la lengua á la raíz de los dientes, formando un canal al paso del aire, resulta la *s, sa,* que, segun se gradúa mas ó menos, es mas ó menos sibilante.

39. A estas letras las llamaremos pues lingüe-dentales, y son en castellano: *d, t, z, s.* Lingüe-dentales porque á su formacion concurren lengua y dientes; y poniendo lingüe en primer lugar, porque la lengua es su órgano principal. Hay empero entre ellas una diferencia notable. Las *d, t, s,* se forman con los dientes, pero tambien se pueden formar sin ellos, aunque con bastante imperfeccion. Aplíquese la punta de la lengua á cualquier parte del paladar y se verá que se puede hacer sonar *da, ta, sa.* Así, las *d, t, s,* son lingüe-dentales y lingüe-palatinales. La *z* española y los *dh, th,* no se pueden formar sin el concurso de los dientes, y así son rigurosamente lingüe-dentales.

Los que han llamado dentales á las *d, t, s,* debieron advertir que no es posible pronunciarlas sin el concurso de la lengua, y que por el contrario se forman, aunque imperfectas, sin el concurso de los dientes.

40. La semejanza en la formacion de las *t, d, th,* facilita su sustitucion, como se ve en da*t*um, da*t*o, da*d*o; *Th*eos, *D*eus; ro*t*are, ro*d*ar; pa*t*er, pa*d*re; la*t*us, la*d*o.

41. Aplicada la punta de la lengua al paladar y despegándola, se forma *l, la;* y si en vez de la punta se aplica la superficie, se forma la *ll lla.* Si la punta de la lengua no se ajusta

bien al paladar, y se deja un canal por donde pase el aire, arrojado de tal modo que produzca una ligera vibracion en la lengua, resulta la *r, ra,* la cual es suave ó fuerte segun que la vibracion lo es mas ó menos. En esta vibracion parece haber algo de gutural.

42. La *l, ll, r,* serán pues letras lingüe-palatinales, teniendo la *r* algo de gutural. Los que han llamado á las *l, ll,* linguales, debian haber observado que no es posible formarlas sin el concurso del paladar; y los que han colocado á la *r* entre las guturales, debieron notar que ó no era dable formarla sin el concurso del paladar y de la lengua, ó degeneraba en una jota fuerte.

43. Esta clasificacion manifiesta porqué la *r* se convierte fácilmente en *l,* y á veces en una gutural suave. Los niños pronuncian *l*amo en vez de *r*amo; y en algunos puntos de Francia pronuncian *París* de una manera que se aproxima á lo que nosotros diríamos Pa*gui.*

44. La *ll* y la *i* ó la *y,* se forman en la misma region del paladar y con una posicion semejante de lengua; solo que en la *ll* se la hace tocar al paladar, lo que no sucede con la *y*. Esta es la razon porque se las confunde fácilmente, como se nota en la pronunciacion de los niños; en la de los andaluces, que dicen po*y*o en vez de po*ll*o; y en ciertas comarcas de Cataluña, en lugar de muralla, vell, dicen mura*y*a, ve*y*.

45. La *n* se forma con la punta de la lengua y la raiz de los dientes; tambien se puede formar con los dientes y el paladar. Será pues lingüe-dental, ó si se quiere lingüe-palatinal.

46. La *ñ* parece ser á la *n,* lo que la *ll* á la *l*. La *n* se forma con la extremidad de la lengua; la *ñ* con la superficie.

En la *ñ* se combina la posicion de la *n,* y la de *i;* y esta es la razon porque del *senior* se ha hecho *señor;* porque en catalan se escribe *senyor* y se pronuncia *señor, engany* se pronuncia *engañ.*

47. La *g*, como en *gamo, gorro, guerra,* participa de gutural y palatinal; es evidente que la *g* no es solo gutural, pues suena en el paladar; ni solo palatinal, porque conserva una aspiracion gutural: cuando esta aspiracion desaparece, la *g, ga*, pasa á ser *k, ka.* La *g* suave será pues palato-gutural.

48. La *ch*, como en *charlar,* se forma con el paladar y la

superficie de la lengua, despidiendo con fuerza el aire, y haciéndole rechinar un poco. Suavizado este sonido produce el je de los Franceses. La *che* y la *je* serán pues tambien palato-linguales.

49. La *x*, como en exámen, es un compuesto de *k s;* así no necesita ninguna explicacion.

50. Tal vez la clasificacion de las letras se haria mejor distribuyéndolas por regiones de la boca. En la mayor parte de ellas juegan dos ó mas órganos : hasta en algunas vocales sirven el paladar y los labios, y mas ó menos tambien la lengua : por consiguiente, si queremos referirnos únicamente á órganos, será preciso que cada letra la clasifiquemos con relacion á todos ellos.

51. Pronúnciense las sílabas, *ja, ga, ka,* y se notará que la articulacion se forma en lo mas interior de la boca, cerca de la garganta. Haciendo vibrar el aire con esfuerzo en la garganta misma, se forma la *j, ja.* Disminuyendo la vibracion, y despidiendo el aire con suavidad, se forma la *g, ga.* Cuidando que el aire no vibre en la garganta, y arrojándole con esfuerzo sobre lo mas interior del paladar, se forma la *k, ka.* De suerte que la *j* vibra en la garganta ; la *g* se forma allí mismo, pero sin vibrar; en la *k* no hay vibracion, pero hay proyeccion rápida hácia la raíz del paladar. Así las tres articulaciones *j, g, k,* son de la region interna, y en sus diferentes gradaciones darán las variantes de las pronunciaciones mas ó menos fuertes en los diversos idiomas.

52. La lengua, los dientes y los labios no contribuyen á la formacion de *j, g, k,* á no ser que contribuir se llame á la ligera contraccion que parece experimentar la lengua en su raíz, para la proyeccion del aire en *k.* Pero este movimiento se llamaria impropiamente lingual, pues que se ejecuta en el lugar donde la continuacion de la lengua se confunde con la garganta.

53. Las diferentes posiciones de la parte media de la lengua en el paladar producen las articulaciones siguientes. Aplicada de suerte que haya una emision de aire hácia los lados, forma la *ll, lla.* Si la emision es hácia delante y con suavidad, forma la *ñ, ña.* Si la emision es con esfuerzo, y en direccion de

la raiz de los dientes, forma *ch, cha*, que algo suavizado da *j, je* de los Franceses.

Aplicada la punta de la lengua al paladar, de suerte que la emision del aire se haga hácia los lados, se forma la *l, la*. Si la emision es hácia adelante y algo nasal, se forma la *n, na*.

La *r* se forma acercando la punta de la lengua al paladar, dejando un pequeño canal por donde pase el aire con vibracion ó estremecimiento.

La *s* se forma del mismo modo, pero quitando la vibracion.

Así las *ll, l, ñ, n, ch, r, s,* pertenecen á la region media de la boca, acercándose unas mas que otras á la region interna ó externa.

54. Llamaremos articulaciones de la region externa, á las que se forman en los dientes y labios, concurra ó no la lengua. En los dientes, concurriendo la lengua : *d, t, z*. En los dientes, con el labio : *v, f*. En los labios solos : *b, p. m*. La *m* tiene algo de nasal.

55. Del análisis precedente resulta que las voces ó vocales fundamentales son cinco : *a, e, i, o, u;* las articulaciones ó consonantes fundamentales son diez y ocho : *i, g, k, ll, ñ, ch, l, n, r, s, d, t, z, v, f, b, p, m,* que es algo nasal. En todo, veinte y tres letras.

56. La diferencia en los alfabetos resulta de que unos idiomas admiten mas gradaciones que otros en una vocal ó en una articulacion.

CAPÍTULO VI.

SE EXPLICA CÓMO CON TAN POCOS SONIDOS SE FORMAN TODAS LAS LENGUAS.

57. ¿Cómo es posible que de tan pocos elementos resulten tantas y tan varias y tan abundantes lenguas? Y todos los libros escritos y por escribir ; todas las palabras pronunciadas y por pronunciar, en todos tiempos y países, no contienen mas que el alfabeto. Con tanta simplicidad, ¿cómo se forma tan inconcebible variedad? Se ha calculado que las lenguas no bajan de dos mil ; el número de sus dialectos de cinco mil; imagínese quien pueda la inmensa variedad de palabras que

hay en tantas lenguas; y si á esto añadimos que estas se modificarán en el tiempo venidero, como ha sucedido en el pasado, hallaremos que debe de haber en los sonidos orales un caudal de combinaciones que nunca se puede agotar.

58. Para comprender la posibilidad de este fenómeno, es preciso recurrir á la teoría de las combinaciones y permutaciones. Supóngase un alfabeto con solas tres letras *l, e, y*; se pueden formar las seis palabras siguientes: *ley, lye, ely, eyl, yle, yel.* Como es claro que en cada palabra no habria necesidad que entrasen las tres, empleándose solo una ó dos de ellas, resultan las siguientes palabras: *e, y, l* (pronunciada muy sordamente); *ly, yl; le, el; ye, ey.*

Así el idioma de las tres letras tendria por de pronto las 15 palabras siguientes: *l, e; y, ly, yl; le, el; ye, ey; ley, lye, ely, eyl, yle, yel.*

Reflexiónese, que de estas podrian formarse otras; como *lely, leyli, lyel, lyle,* tomando mas ó menos letras, pues aun en los idiomas mas suaves hay palabras de muchas letras, como en castellano *inexorabilísimamente* que consta de veinte, y en otros idiomas las hay que tienen mas; por donde se ve que se podrian formar muchas palabras, y de estas combinadas de varias maneras entre sí, podria resultar un largo discurso.

59. Si el alfabeto constase de cuatro letras, podrian formarse veinte y cuatro combinaciones en que entrase todo él. Además, habiendo palabras de una, dos, tres letras como en el caso anterior, tendríamos un número muy grande. A medida que se añaden letras, crece el número en una proporcion asombrosa; por manera que en llegando á veinte y dos letras, ya el número de combinaciones excede toda ponderacion. Demostrémoslo con el cálculo.

60. El número de combinaciones que se puede hacer con una letra es uno solo: *a,* no puede combinarse de otro modo. El que puede hacerse con dos, *a, b,* son dos, ó sea 1 multiplicado por 2, 1×2: *ab, ba.* El que puede hacerse con tres, *a, b, c,* es $1 \times 2 \times 3 = 6$: *abc, acb, bac, bca, cab, cba.* El que puede hacerse con cuatro *a, b, c, d,* es $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$. El que puede hacerse con cinco es $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$. Y en general, para cada letra que se añade, debe añadirse un factor; y como este va siempre creciendo, resulta que á pocos pasos

nos hallamos con un número incalculable. Suponiendo solas diez letras, nos dan 1×2×3×4×5×6×7×8×9×10=3628800. Considérese ahora cuál será el incremento, si este número lo multiplicamos sucesivamente por 11, 12, 13, etc., hasta 22.

61. Pero aquí tomamos la suposicion menos favorable, cual es el que en cada palabra entra todo el alfabeto, lo que no puede suceder; porque es claro que en el idioma habria palabras de pocas letras, y hasta de una sola; así resulta otra serie inmensa; y si se reflexiona que en la serie las palabras pueden combinarse de mil maneras, resulta otra fuente de variedad para el discurso. Esta combinacion puede aumentarse indefinidamente, dándoles variedad de significaciones, y haciendo que la misma palabra escrita ó hablada, que en un idioma significa una cosa, signique en otro otra muy diferente: *but* escrito significa en inglés pero ó mas; en francés, objeto, fin; *time* en inglés, tiempo; en latin teme tú. *Son* en inglés, hijo; en castellano abreviado de sonido, al son de la flauta; en catalan, sueño. ¿Qué será, si añadimos las variantes de la pronunciacion de vocales y consonantes, y los sonidos mixtos, y cuanto hace crecer el número de letras en los alfabetos?.

62. Resulta pues evidente, que todas las lenguas vivas y muertas, y cuantas hayan de nacer en los siglos venideros, se pueden formar con los sonidos vocales; por manera que el Criador ha dado al hombre un órgano tan fecundo para la palabra, que jamás pueden faltar signos nuevos, sean cuales fueren los objetos que se quieran expresar, y la forma de su expresion.

63. Hay aquí otra cosa que admirar, y es la rapidez asombrosa con que hace estas operaciones aun el hombre mas rudo. Se conciben las ideas, y al instante se hallan prontas las palabras, con todas las combinaciones é inflexiones necesarias, ya sea para expresar conceptos nuevos, ya para significar las modificaciones de uno mismo. El análisis de una breve oracion puede ocupar muchas páginas; y el rudo y el niño ejecutan su síntesis con la velocidad del relámpago.

CAPÍTULO VII.

OBJETO DE LAS LETRAS RADICALES, Y DE LAS TERMINACIONES SEMEJANTES.

64. La inmensa variedad de las combinaciones literales hace que se puedan expresar todas las modificaciones de una misma idea, con solo añadir ó quitar alguna letra, ó variar su posicion. Es sobremanera digno de notarse ese mecanismo de las lenguas, porque ofrece una evidente prueba de la sabiduría que entrañan.

65. Para la expresion de una idea matriz, hay una ó mas letras constantes; y sobre este fondo, vienen á caer las modificaciones de una misma idea. A las constantes, las llamaremos radicales; á las otras, secundarias. Véase un ejemplo en la idea de amar, ó amor, cuyas radicales son en castellano *a, m:* ama, ame, amé, amo, amó, amar, amor, amas, ames, amores, amable, amablemente, amabilidad, amabilísimamente, amado, amada, amais, amamos, aman, amaba, amabas, etc., etc.; amaré, amarás, etc., etc.; amare, amares, etc.; amaria, amarias, etc.; amante, amador, amorío, amoríos, amatorio, amigo, amistad, amigable, etc., etc. Recórranse estos casos, y se notará que solo hay dos letras constantes: *a, m;* las demás varían todas: lo expresado es siempre la idea de amor, pero modificada de mil maneras: accion, pasion, acto, hábito, clases de amor, variedad de tiempo, modo, persona, número, género, todo se expresa, ora quitando, ora poniendo una letra, á veces con un solo acento: como en amo, amó; ame, amé; amara, amará.

66. ¡Cuán admirable se presenta á los ojos de la filosofía una idea ligada con solas dos letras, pasando por tantas modificaciones, con solo el auxilio de otras letras ó de meros acentos!

Pero lo singular es, que á veces las radicales expresivas de una idea fundamental pasan inalterables al través de varias lenguas: sirva de ejemplo la palabra latina *bonus*, donde las radicales son *b, n.* En latin tenemos, *bonus, bonitas; bene,* donde hallamos que la *o* desaparece. Lo mismo sucede en

castellano : bondad, bueno, bien; y en francés : *bon*, *bien*. Lo que permanece constante son las *b*, *n* ; lo demás todo cambia. La *b* es mas radical que la *n*, pues hay casos en que la *n* desaparece, como en catalán : *bo*, bueno; *be*, bien; pero esta desaparicion es solo de pronunciacion sincopada, pues en exigiéndolo la eufonía ó la claridad, aparece otra vez la *n*, *home bo*, hombre bueno; *bon home*, buen hombre; *ha fet be*, ha hecho bien; *ben fet*, bien hecho.

67. Pongo á continuacion algunos ejemplos de esa permanencia de las radicales, con lo cual se acostumbrarán les jóvenes á seguirlas al través de varias lenguas.

Fortis : las radicales son : *f*, *r* ; *t* es tambien radical, pero se cambia en sus semejantes : *c, ce, s, z* (38 y 39). *Fortis, fuerza, force*, *forsa*, *forza ;* y sus derivados.

Rota. Las radicales son : *r, t;* cambiándose esta á veces en *d*. *Rota, rueda, rotacion, redondo, roda.*

Petra. Las radicales son *p, e; t*, que se cambia en *d; r*, que á veces se duplica : *petra, piedra, pierre.*

Mors. Las radicales son *m, r*, con tendencia á poner la *t*, afin de la *s : mors*, *muerte*, *mort*, *morir*, *muere*, *muerto*, *mortal*. Las radicales *m, t*, se hallan en *matar* y derivados.

Digitus. Las radicales son *d, t*, cambiándose esta en *d : digitus, dedo, doigt, dit.*

Deus. La radical es *d : Deus, Dios, Dieu, Dio*. En griego *Theos, th*, afin de la *d*.

Currere. Las radicales son *c, r : currere, correr, curso, carrera, courir.*

68. Observando lo que sucede en estos ejemplos, y en otros que será fácil encontrar, se nota : 1°. Que el cambio en una misma lengua ó en varias es mas comun á las vocales que á las consonantes; lo que es natural porque se altera mas fácilmente la voz que la articulacion. 2°. Que las vocales suelen cambiarse en otras semejantes : la *o*, en *u*, *ue ;* la *e*, en *i*, *ie*. Tambien se cambia *eu* en *io*, como *Deus*, Dios. 3°. Las radicales se cambian en otras semejantes, como *t* en *d*, *z*, *s; v* en *b; c* fuerte ó *k* en *g*, *oculus*, *ojo*, *oculista*. 4°. Que las alteraciones suelen dejar intacta la primera letra, ó trasformarla ligeramente, como *Theos, Deus.*

Es de notar que una de las radicales se halla por lo comun

al principio de la palabra; la razon es porque, antes de llegar á la modificacion, debe expresarse qué es lo que se ha de modificar. Por esto el signo de la idea matriz se halla al principio, y el de las modificaciones al fin.

69. El vincular la idea matriz con las radicales es un poderoso auxiliar de la memoria; pues que de esta suerte la idea fundamental no tiene mas que un signo, y para conocer sus modificaciones, basta atender á las de la palabra. Las letras *am* recuerdan la idea de amor; y las diferentes terminaciones que la siguen marcan su modificacion. Si cada modificacion de la idea se expresase por palabras que no tuviesen ninguna radical comun, seria sumamente difícil el retenerlas en la memoria; y como en todos sucederia lo mismo, resultaria poco menos que imposible el aprender una sola lengua.

70. Vinculada con ciertas radicales la idea matriz, se modifica por las terminaciones; pero estas tambien serian difíciles de retener si no guardasen semejanza, cuando expresan ciertas modificaciones análogas; y hé aquí porqué hay en las lenguas tantas terminaciones idénticas, que se pueden reducir á clases.

Amó, leyó, corrió, bebió, instó, etc., etc., las radicales son diferentes, porque expresan diversas ideas; la terminacion en *ó* es la misma, porque indica la misma modificacion de persona, número y tiempo.

Altos, bajos, buenos, malos, lindos, feos, etc. Radicales diferentes porque lo son las ideas; terminacion en *os* la misma, porque expresa la misma modificacion en género y número.

Bellamente, santamente, malamente, etc., la radical varía porque varía la idea; la terminacion *mente* es la misma, porque hay la misma modificacion adverbial.

Fácil seria multiplicar los ejemplos: bondad, maldad, santidad, castidad, lealtad; amable, aborrecible, detestable, extinguible, apreciable, razonable; bueno, malo, santo, justo, recto; buena, mala, santa, recta; leyeron, corrieron, vieron, investigaron, oyeron; veis, leeis, correis, etc., etc.: donde se nota que la variedad de terminaciones se reduce á ciertas clases, segun las modificaciones que se expresan.

71. Ahora podemos apreciar debidamente el secreto porque una lengua se fija y retiene en la memoria con mas facilidad de lo que parece posible, atendida la variedad de sus pa-

labras. El conjunto de estas tiene dos elementos de sencillez: la identidad de radicales para la expresion de la idea matriz; la identidad de terminaciones para la expresion de modificaciones semejantes.

72. De aquí resulta que la lengua que tuviese mas fijeza en las radicales y en las terminaciones seria la mas fácil de aprender; y por esta razon son mas difíciles las que tienen mayor número de irregularidades. Por ejemplo; si en castellano, para formar la primera persona del singular del presente de indicativo, se siguiese constantemente la regla de añadir á las radicales la *o, am-ar, am-o*, y así en todo lo demás, en sabiendo un verbo se sabrian todos; pero la irregularidad destruye la unidad, y por tanto produce dificultades. Es de notar que el expresar las modificaciones semejantes con terminaciones idénticas es sumamente natural; como se echa de ver en los disparates de los que hablan una lengua extranjera que conocen poco; y muy especialmente en los niños que conjugando por el órden regular introducen palabras sumamente graciosas: de *saber* hacen *yo sabo*, y otras semejantes.

73. Las lenguas no tienen este rigor filosófico: en ellas se atiende á otras cosas distintas del órden lógico, como son la variedad y la eufonía; y en sus modificaciones influyen un sinnúmero de causas que alteran su simplicidad. Si un filósofo formase una lengua, queriendo darle exactitud y unidad le quitaria mucho de su gracia y hermosura.

CAPÍTULO VIII.

EL NOMBRE.

74. El nombre es la palabra que expresa un objeto. Si este no es considerado inherente á otro modificándole, el nombre es sustantivo; si se le considera modificando, es adjetivo: *hombre, razon, justicia*, son sustantivos, porque no se les considera modificando: *humano, racional, justo*, son adjetivos porque modifican.

75. El nombre sustantivo se llama así, no porque signifique solas sustancias, sino porque aun las modificaciones las ex-

presa sin la relacion de inherencia, y por consiguiente á manera de sustancias. (V. *Ideología pura*, cap. x.) *Ley, bondad, belleza,* no son sustancias, pero están expresadas sin relacion de inherencia. Por el contrario, el adjetivo no siempre expresa una modificacion; á veces significa sustancia, y sin embargo no pierde el carácter de adjetivo, *adjectus, junto á otro, inherente,* porque tal es la forma de la idea expresada. *Esencial, sustancial,* son adjetivos aunque no expresan modificaciones, pues no lo son la *esencia* y la *sustancia;* pero se llaman adjetivos porque la idea expresada envuelve relacion de esencia ó sustancia á un sujeto, á una cosa; esencial, cosa perteneciente á la esencia, sustancial á la sustancia.

76. La misma idea se puede expresar con la relacion de inherencia ó sin ella: *bueno, bondad, hermoso, hermosura, racional, razon.* Esto da orígen á la division en nombres concretos y abstractos: concreto es el que expresa la idea como inherente; abstracto el que la expresa sin inherencia.

77. Así, pues, la distincion entre el sustantivo y el adjetivo no nace de las cosas significadas, sino de nuestro modo de considerarlas ó concebirlas.

78. Siendo el nombre la expresion de las ideas, todas las lenguas tienen nombres. Bajo una ú otra forma se deben hallar en todas sustantivos y adjetivos, porque es natural á nuestro entendimiento el concebir las cosas, ora en sí mismas, ora con relacion á un sujeto. El salvaje que ha experimentado el sabor dulce de unas frutas y el amargo de otras, conocerá la fruta y la expresará á su modo: hé aquí el sustantivo; concebirá la calidad de dulce ó amargo, conveniente á tal ó cual fruta, y esta relacion la expresará tambien á su manera: hé aquí el adjetivo; las calidades de dulce y amargo, las concebirá en general, prescindiendo de su inherencia á una fruta: hé aquí un sustantivo expresando una modificacion bajo la forma de sustancia.

79. Los nombres sustantivos pueden expresar objetos compuestos y simples; así no es exacto que el nombre sustantivo sea sintético, ó que represente una coleccion de juicios, y que por tanto deba expresar la totalidad de un objeto. El carácter esencial del sustantivo se halla en expresar una idea sin rela-

cion de inherencia ; y así la etimología, sustantivo, de sustancia, está acorde con la cosa significada.

80. No siempre tienen las lenguas todos sus adjetivos bajo una forma distinta, y entonces el sustantivo se pone á manera de modificacion ; en cuyo caso pasa á ser adjetivo : como un *hombre soldado, un hombre pintor, poeta, artista, arquitecto, rey, gobernador.*

81. El nombre sustantivo es propio si designa una idea individual : como *Antonio, España, Barcelona, Madrid, Mediterráneo ;* y es comun ó apelativo cuando la idea expresada es general : como *hombre, nacion, ciudad, capital, mar.*

Se suelen hacer otras divisiones del nombre : indicaremos rápidamente las principales. De orígen : se llaman primitivos ó derivados, segun que nacen ó no de otro. Si su orígen es un verbo se llaman verbales : como *lectura* de *leer*. De estructura : compuestos son los que se forman de varias palabras enteras ó truncadas, como *in-extinguible, tras-nochar, cabiz-bajo*. Los que no se hallan en esta clase son simples. De significado : positivos, son los que expresan simplemente la calidad : como *bueno*. Comparativos, los que expresan comparacion : como *mejor, peor, mayor, menor*. Superlativos, los que expresan las calidades en sumo grado : como *perfectísimo, justísimo.* Aumentativos, los que aumentan : como *hombron, comilon, bonachon*. Diminutivos, los que disminuyen : como *chiquillo, chiquitin, casita, plazuela*. Abundanciales, los que expresan abundancia : como *pedregoso, estudioso, dadivoso, asombroso, cuantioso.*

82. Cuando una lengua se presta fácilmente á la variedad de inflexiones para expresar las modificaciones de una misma idea, ó á la reunion de palabras para formar un nombre expresivo de la asociacion de diferentes ideas, se distingue por su hermosura y riqueza. En este punto sobresale particularmente la griega, á la cual se toma continuamente prestado cuando se han de formar palabras compuestas.

83. Los accidentes del nombre son las modificaciones que recibe segun las relaciones que expresa. Son tres : género, número y caso.

84. El género del nombre es la expresion del sexo : masculino si significa macho ; femenino si hembra ; comun ó epiceno,

ó promiscuo, si comprende los dos sexos; neutro si no designa ninguno.

Como el sexo tan solo se halla en animales, si las lenguas siguiesen un curso rigurosamente filosófico todos los nombres que expresan objetos incapaces de sexo debieran ser neutros. Pero no sucede así; pues encontramos diferencias de géneros en objetos inanimados, como *cielo*, *rocío*, *humo*, *rio*, *oro*, *tierra*, *lluvia*, *fuente*, *plata*. Lo propio notamos en las demás lenguas: *navis, sagitta, insula, legio, portus, honor, impetus, remus.*

85. El motivo de haberse comunicado el género á las cosas inanimadas parece hallarse en la inclinacion que tiene el hombre á dar animacion á los objetos. Esta inclinacion se desenvuelve mas cuando las pasiones están conmovidas ó cuando prevalece la imaginacion. Así es natural que los pueblos en su infancia hablasen de los objetos inanimados como si viviesen, de lo que resultaba la aplicacion del género. Parece que el masculino debió aplicarse con preferencia á los objetos que ofrecian ideas de fuerza y superioridad; y por el contrario el femenino á los que ofrecian ideas de debilidad, inferioridad ó delicada belleza.

86. El número del nombre es su expresion de la unidad ó de la multiplicidad en los objetos. Singular cuando significa uno: como *piedra;* plural cuando muchos: como *piedras.* El griego y hebreo tienen para ciertos casos el número dual, lo que es muy propio al tratar de objetos dobles, como *ojos, orejas, piés, manos.*

87. Es de notar que cuando se expresa una idea sola, aunque esta sea comun á muchas, el nombre es singular: así la de triángulo es comun á todos los triángulos. La razon de esto se halla en que expresamos como concebimos; concibiendo pues como una la idea comun, debemos expresarla del mismo modo.

88. Los nombres propios no tienen plural porque expresan un solo individuo. En locucion figurada se dice: los Platones, los Cicerones, los Virgilios; pero esta trasgresion del rigor gramatical no deja de tener su razon; pues entonces se trata de estos individuos, no como tales, sino como representantes de una clase. Se dirá muy bien: no hablaron así los

Cicerones y los Virgilios, cuando se quiera recordar el siglo le oro de la lenga latina ; pero no se podria decir : los Virgilios compusieron la *Eneida;* los Cicerones escribieron una obra sobre las leyes. En el primer caso se los considera como representantes de los buenos hablistas, en el segundo como simples individuos. La prueba de que en el plural los nombres propios no se toman rigurosamente como tales, està en que se les añade el artículo *los*, el que no tieno cabida en nombres propios.

89. La variedad en el número podria exprecarse de dos modos; ó combinando la estructura del nombre, lo que se suele hacer en la terminacion, ó bien acompañándole con algo que la indique. El primer medio es el mas sencillo y natural, y se halla adoptado en los idiomas antiguos y modernos, en cuanto á los sustantivos. En los adjetivos, como no van nunca solos, el signo del número puede hallarse indicado por el sustantivo á que se refiere; y asi es que no siguen siempre la regla general de tener modificaciones para la diferencia del número: el inglés los deja intactos en singular y plural : *good man*, buen hombre; *good men*, buenos hombres; el adjetivo *good* permanece el mismo; el número está indicado por el sustantivo.

90. La idea significada por el nombre puede estar en relacion con otra idea, y esta relacion se ha de expresar en el lenguaje. Las modificaciones que recibe el nombre para expresar la relacion de su significado con otra idea, se llama caso, ó declinacion. Caso porque el nombre cae ó termina de diferentes maneras; y declinacion porque declina tomando varias terminaciones, ó acompañándose con ciertas partículas.

La idea de *padre, pater,* puedo tener las relaciones siguientes : Tengo noticias de la salud de mi padre. — Construyo esta quinta para mi padre. — Veo á mi padre. — ¿Qué manda usted, padre? — Fué desmentido por mi padre. No son estas las únicas relaciones, pues que son tantas cuantas las modificaciones de las ideas; pero en la imposibilidad de poner un caso para cada especie, se los ha clasificado del modo que sigue : el genitivo expresa pertenencia; el dativo, daño ó provecho; el acusativo, el término de la accion; el vocativo, llamamiento; el ablativo, orígen, medio, instrumento y otras

semejantes. Claro es que la clasificacion es muy incompleta, porque cada una de estas ideas generales puede expresar muchas cosas diferentes y á veces opuestas. Lo manifestaré con ejemplos.

Genitivo ó pertenencia: el hijo de Ciceron, el padre de Ciceron, la figura de Ciceron, el talento de Ciceron, las obras de Ciceron; perjudica á los escritores la afectada imitacion de Ciceron; un libro compuesto de retazos de Ciceron.

Dativo: negar una proposicion á Ciceron; dar una quinta á Ciceron; atribuir una obra á Ciceron.

Acusativo: amar á Ciceron; leer á Ciceron; oir á Ciceron ver á Ciceron; salvar á Ciceron; matar á Ciceron; alabar á Ciceron.

El vocativo ó la direccion de la palabra á un objeto determinado, puede tener tambien muchas modificaciones. Llamar la atencion, rogar, amenazar, insultar, chancearse, etc., etc.

La misma variedad hallamos en el ablativo, expresado en castellano por las preposiciones *por* ó *con*.

91. La declinacion del nombre puede hacerse de dos modos: variando la terminacion ó acompañándole de partículas que designen el caso. En castellano decimos: la razon, de la razon, á ó para la razon, etc., etc.; y los latinos expresan lo mismo diciendo: *ratio, rationis, rationi, rationem, ratio, ratione.* ¿Cuál de estos sistemas es preferible? Desde luego se ve que el segundo es mas sencillo; pero tiene otra ventaja mayor que la sencillez, y es el permitir mas libertad á las trasposiciones sin dañar á la claridad. Lo manifestaré con un ejemplo:

Virtutis expers, verbis jactans gloriam,
Ignotos fallit, notis est derisui.

Este pasaje de Fedro traducido literalmente al castellano significa:

El falto de valor que con palabras pondera sus hazañas, engaña á los desconocidos y sirve de risa á los conocidos.

El texto latino puede alterarse con muchas trasposiciones sin que se deje de entender lo que significa; y esto lo debe á sus terminaciones que marcan siempre la relacion de las palabras, por distantes que se hallen.

Derisui est notis, fallit ignotos,
Gloriam jactans verbis expers virtutis.

Las palabras están en un órden inverso, y sin embargo nad- pierden de su claridad.

Hágase la prueba en castellano, y el texto carecerá de sentido. Son innumerables las alteraciones que el latin puede sufrir en todo ó en parte, sin que le falte ni sentido ni claridad.

Virtutis expers ignotos fallit.
Fallit ignotos expers virtutis.
Ignotos fallit virtutis expers.

Aun empleando trasposiciones violentas, el sentido continúa claro.

Ignotos virtutis fallit expers.
Expers fallit ignotos virtutis.
Fallit virtutis ignotos expers.
Virtutis fallit expers ignotos.

Hagamos la experiencia en el castellano.

El falto de valor engaña á los desconocidos.

A los desconcidos de valor engaña el falto. El sentido se comprende, pero ya se hace oscuro y violento.

El falto engaña á los desconocidos de valor. Parece decirse que los desconocidos son valientes. Y además, ¿ quién sufre semejante galimatías ?

CAPÍTULO IX.

EL ARTÍCULO.

92. Nótese la diferencia entre estas expresiones : dame *un* libro; dame *el* libro. Vi libros, vi *unos* libros, vi *los* libros. Las palabras *un*, *unos*, expresan libros indeterminados ; y *el*, *los*, determinados. Dame un libro, equivale á decir : dame uno ú otro, algun libro; dame el libro, significa dame *tal* libro, el que tienes en la mano, el que sabes que me gusta, el que me habias prometido, etc., etc. La palabra de que nos valemos para expresar esas determinaciones de la idea, se llama artículo.

93. Los nombres propios no deben llevar artículo, porque significando por sí mismos una cosa determinada, no necesitan que se los determine : decimos el hombre, mas no el Antonio. En las expresiones : el Virgilio, el Ciceron, se sobrentiende el libro cuyo autor es Virgilio, ó Ciceron; y en general, siempre que el nombre propio va acompañado de artículo, se sobrentiende algun apelativo. Esto es lo mas lógico, pero no quiero decir que la regla carezca de excepcion : nada mas comun que encontrar en las lenguas anomalías que no se acomodan exactamente con el rigor filosófico.

94. La determinacion ó indeterminacion de la palabra puede expresarse por el sentido de la oracion; y así es que el artículo no es una parte indispensable en las lenguas : el latin no lo tiene : *vidi librum*, puede significar, vi un libro ó vi el libro.

95. El castellano es sumamente rico en este punto, pues tiene artículos, no solo para expresar la determinacion, sino tambien la indeterminacion : *un*. La indeterminacion en singular se expresa mas comunmente por *un*, que por la ausencia de todo artículo. No se puede decir vi libro, como vi libros. Sin embargo, hay ciertos giros de lenguaje, en que no solo se permite la falta del artículo, sino que es necesaria para expresar bien la idea. Es curioso observar la gradacion de ideas expresadas por las frases siguientes. Hay hombre capaz de hacerlo. Hay *un* hombre capaz de hacerlo. Hay *el* hombre capaz de hacerlo. Vi libros encuadernados. Vi *unos* libros encuadernados. Vi *los* libros encuadernados.

96. De lo dicho se infiere que el artículo no expresa la extension relativamente al mayor ó menor número de individuos, sino la mayor ó menor determinacion de la idea, segun la mente del que habla. Una persona dirá : leí manuscritos ; leí unos manuscritos; leí los manuscritos; aunque se refiera á un mismo número de ellos; ¿qué diferencia hay pues entre estas expresiones? Hela aquí. Cuando falta el artículo, se habla con entera indeterminacion, refiriéndose únicamente á la idea comun; al añadirse *unos*, ya hay cierto matiz determinante; pero al poner *los*, la idea queda determinada á ciertos manuscritos. Esta gradacion depende del contexto mismo, como se puede ver en este ejemplo. Leí manuscritos y se me cansó la vista. Le unos manuscritos muy deteriorados. Leí los manus-

ritos que hablan de la fundacion de la villa. En todos estos casos no hay necesidad de pensar en el número; pues que se puede decir muy bien que se han leido *los* manuscritos, aunque se ignore si *los* leidos son cincuenta ó ciento, y aun muchos ó pocos.

97. No alcanzo en qué pueda fundarse la opinion de los que cuentan entre los artículos á los numerales cardinales, cuando en realidad no son mas que nombres expresivos de una propiedad colectiva. Los lados del pentágono son cinco; ¿quién duda de que cinco es aquí un verdadero predicado? Es verdad que un lado puede formar parte de un número, dos, tres, ú otro cualquiera; pero esto solo prueba que el predicado se refiere á la coleccion, y no á cada lado, cosa de que nadie duda. Si se responde que los números no expresan modos ó propiedades, preguntaré ¿de qué se ocupan la aritmética y el álgebra? El número en abstracto ¿no es una verdadera idea?

CAPÍTULO X.

EL PRONOMBRE.

98. Se llama pronombre la palabra que se pone en lugar del nombre, sea para evitar la repeticion ó con otro objeto. La Europa fué sojuzgada por Napoleon, y este fué vencido por los Españoles. La palabra *este* nos evita el repetir el nombre, *Napoleon*. La primera flota *que* dió la vuelta al mundo era española. Si nos faltase el *que*, seria preciso emplear otro giro. Una flota española fué la primera en dar la vuelta al mundo.

Los pronombres suelen dividirse en personales, posesivos, demostrativos y relativos.

99. Los personales son los que designan la relacion de los interlocutores: yo leí; equivale á lo siguiente: el hombre que leyó es el mismo que lo dice. Tú leiste; equivale á decir: el hombre que leyó es el mismo á quien habla el que lo dice. Aquel leyó; significa que el que leyó es distinto de la persona que habla, y á quien se habla, ó que al menos se prescinde

de estas circunstancias. A veces se emplea la tercera persona hablando de sí mismo, como se ve en los Comentarios de César; pero en tal caso se prescinde de quién sea el que habla, y se trata únicamente de los hechos.

100. Los pronombres personales, bajo una ú otra forma, no pueden faltar en ninguna lengua, pues que, para las relaciones mas comunes, es necesario saber quién habla, y de quién ó á quién se habla. El número de personas que hablan, ó en cuyo nombre se habla, ó á quienes se habla, ó de las cosas de que se habla, da orígen al singular y plural de estos pronombres.

101. El pronombre personal, bien analizado, es un nombre sustantivo comun, que las circunstancias convierten en propio. Es nombre sustantivo porque expresa una idea bajo la forma de subsistencia; es comun, porque conviene á muchos : todos pueden decir yo; de todos se puede decir tú, y él ó aquel; se hace propio, por el hecho que le determina en la locucion ó escritura. Parece pues que estos pronombres se llamarian con mas exactitud : nombres personales, ó tal vez mejor, interlocutorios ó locutivos.

Por llamarles así no se confundirian con los propios; pues que estos no califican á su significado, relativamente á la locucion. Como quiera, pronombres se han llamado hasta ahora, y así se llamarán en adelante.

102. A veces se necesita expresar no solo la persona, sino un acto reflejo de ella sobre sí misma. *Yo me* abstengo, *tú te* abstienes, él ó aquel *se* abstiene : lo que da orígen al pronombre recíproco; pero este no forma una clase aparte; porque en realidad no hay mas que varios casos de la declinacion del personal. *Se* mató; significa : él mató *á sí*.

103. Los pronombres personales se aplican tambien á los objetos que no son personas; pero este lenguaje es figurado, y resulta de que tenemos inclinacion á considerar á lo inanimado como una persona que habla ó á quien se puede hablar.

104 Nótese una diferencia entre la tercera persona, y la primera y segunda. Estas pertenecen á las verdaderas personas; la tercera puede aplicarse á todo con propiedad; pues que solo representa una cosa *de que* hablamos, lo que no hay necesidad que sea persona.

105. Los llamados posesivos : *mio, tuyo, suyo, nuestro, vuestro*, son verdaderos adjetivos que significan la posesion ó pertenencia : mi libro, equivale *á* libro perteneciente *á mi*, ó cuya posesion yo tengo.

106. Los demostrativos indican el objeto, determinando su posicion con respecto á nosotros, sea en la realidad ó en la oracion : este, si está cerca del que habla; ese, si cerca del que oye; aquel, si dista de ambos. Estos pronombres son en realidad nombres adjetivos, pues que expresan una calidad de situacion relativa á los interlocutores. Verdad es que á veces se los encuentra solos : como : ¿quién habló? *Este, ese,* o *aquel* : pero en tal caso, se sobrentiende la persona designada, por el gesto ú otras circunstancias.

107. Los relativos son los que expresan relacion. Analicemos las siguientes oraciones : El general *que* venció á Pompeyo fué César; El jóven que no se aplica no aprende. Equivalen á estas : El general vencedor de Pompeyo fué César; El jóven no aplicado no aprende. Por donde se manifiesta que el pronombre relativo, cuando es activo, ó sujeto del régimen, *envuelve un predicado incidental*, como, vencedor, no aplicado.

Algunas veces la lengua carece de palabras á propósito para expresar la idea de predicado bajo la forma de un adjetivo ; en cuyo caso el relativo es indispensable; pero sin que por esto se cambie su naturaleza. El caballero que viene es amigo mio ; nos falta la palabra viniente, *veniens*, para expresar la relacion.

El libro que leo no me gusta; la casa que han construido es poco sólida ; equivale á decir : el libro leido por mí no me gusta ; la casa construida por ellos es poco sólida. Luego el relativo pasivo, ó que es término del régimen, expresa tambien la union de un predicado con el objeto á que se refiere.

108. El relativo no es nombre sustantivo, como lo manifiesta el que no puede estar solo en la oracion ; tampoco es adjetivo, pues por sí solo no designa calidad ; ni tampoco se puede llamar en rigor pronombre, porque no es exacto que se ponga en lugar del nombre, pues si así fuera, bastaria repetir el nombre para no necesitar del relativo.

El general *que* venció á Pompeyo fué César; repítase el nombre *general*, en vez del relativo, y se[illegible]rá que no se

obtiene el sentido deseado. Diríamos en tal caso : el general, el general venció á Pompeyo, fué César. ¿Quién entiende eso? Lo propio sucede en el relativo pasivo. El libro que leo no me gusta; se diria : el libro, el libro leo, no me gusta.

Hagamos la prueba en el latin. Dice Salustio : *Omnes homines* qui *sese student præstare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora,* quæ *natura prona atque ventri obedientia finxit.* Sustituyendo á los dos relativos los nombres que les corresponden, tendremos *Omnes homines*, omnes homines *sese student præstare ceteris animalibus summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora,* pecora *natura prona atque ventri obedientia finxit.* Con lo cual se altera y confunde el sentido.

Tampoco se puede poner el relativo en la clase de los artículos propiamente tales, pues que solo expresa relacion, y esta puede ser á objetos indeterminados.

109. ¿Cómo llamaremos pues al relativo? Poco importa el nombre que se le dé; lo que conviene notar es su naturaleza distinta de las demás partes de la oracion. Propiamente hablando su funcion es unir refiriendo; su nombre, *relativo*, es su mejor definicion. Es conjuntivo, porque une; pero es relativo, porque une refiriendo; y así es que se le declina, para expresar con mas exactitud el punto de su relacion. *Qui, cujus, cui; que* ó *quien, de que, de quien, á que* ó *á quien.*

CAPÍTULO XI.

EL VERBO.

SECCION I.

Observaciones sobre el método que se debe seguir en esta discusion.

110. ¿Qué es el verbo? Hé aquí un punto en que discuerdan los autores, no obstante de que todos convienen en el significado vulgar de aquella palabra, y en la aplicacion que de la misma se hace en las varias lenguas. Esto quizá indica error en el método, á saber : que se parte de una definicion, en vez

de partir de la observacion. ¿Existe el verbo? ¿Hay ciertas palabras generalmente reconocidas por verbos? No cabe duda. Si pues el verbo existe y es reconocido por todos, el trabajo del filósofo debe limitarse á descubrir el carácter distintivo de esta palabra : comenzar estableciendo una definicion, es sustituir el órden ideal al real. Dos naturalistas pueden disputar sobre lo que distingue al oro de los demás metales ; si empezasen por una definicion no se pondrian nunca de acuerdo, ni habria medio de conducir á la verdad al que se apartase de ella; ¿qué deberán pues hacer? Es muy sencillo : tomar el metal, analizarle, comparar sus propiedades con las de otros; y así podrán descubrir lo que tiene de comun y de propio. El verbo no es obra de los filósofos : existe desde que los hombres hablan; hay pues aquí un hecho independiente de nosotros : no hemos de comenzar definiéndole, sino observándole; la definicion debe ser el resultado de la observacion; el término del trabajo, no su principio.

111. El carácter esencial y distintivo del verbo ha de ser una propiedad que convenga á todos los verbos, y solo á ellos. Porque si no conviene á todos, no será esencial; y si conviene á palabras que no sean verbos, no será distintivo. Este carácter constitutivo y distintivo es la expresion *del ser ó de un modo de ser, bajo la modificacion variable del tiempo.*

Aquí por la palabra modo, no entiendo accidente, sino que comprendo en ella todas las propiedades, sean accidentales ó esenciales, á la manera que se la ha tomado al tratar de los adjetivos.

Un verbo, considéresele en cualquiera de sus fases, siempre envuelve la modificacion de la idea por el tiempo. Escójase otra parte de la oracion, nombre, pronombre, adverbio, nunca se hallará la expresion de la idea bajo la modificacion variable del tiempo.

112. Si la definicion que acabo de dar, la tomase por punto de partida en la discusion, incurriria en el defecto que he censurado : así no me propongo atribuirle mas valor del que pueda adquirir por el exámen. Y solo la presento para anticipar mi opinion, y señalar desde luego el resultado de las investigaciones.

———

17

SECCION II.

Se examinan algunas opiniones sobre la naturaleza del verbo.

113. Algunos han creido que la esencia del verbo consistia en significar accion ó movimiento, pero esta propiedad no conviene á todos los verbos, ni á ellos solos. *Lectura, razonamiento, lee, razona;* las cuatro palabras significan accion, y no obstante las dos primeras son nombres y las otras verbos. *Duerme, yace, existe, es;* aquí no hay accion, y sin embargo hay verbo.

114. Pretenden otros que no hay mas que un solo verbo, *ser;* y que todos los demás están formados de una idea combinada con el verbo único. Semejante opinion presenta desde luego alguna extrañeza. ¿Cómo es que se haya creido comunmente y aun se crea en la actualidad, que los verbos son muchos, si en realidad no hay mas que uno? No quiero dar á esta observacion mas fuerza de la que tiene; pero no me parece desatendible, supuesto que las aserciones filosóficas que se apartan del sendero comun tienen la obligacion de pertrecharse con mayor número de pruebas, para disipar la prevencion engendrada por su extrañeza.

115. La razon fundamental en que dicha opinion se apoya es la siguiente. El verbo es la palabra que expresa la afirmacion ó el acto racional constitutivo del juicio; este acto es el mismo en todos los casos; luego no hay mas que un verbo. La expresion de este acto es el verbo *ser:* luego no hay mas que el verbo *ser,* ó hablando con mas rigor, la cópula: *es.*

116. Aquí se empieza por una definicion: el verbo es la palabra expresiva de la afirmacion ó del juicio. La dificultad está pues en saber si en todas las modificaciones del verbo se halla expresada la afirmacion; y si de esta propiedad carecen las demás palabras (111).

117. No cabe duda en que todos los modos de indicativo son afirmativos: *ama, amó, amaba, amará,* equivale á *es, fué, era, será amante.*

118. La afirmacion no se ve tan clara en los demás tiempos. Empecemos por el optativo.

En estas palabras *ojalá estudiases*, ¿dónde está la afirmacion? No se afirma el estudio; pues que no se supone que exista

ó haya existido; no se sabe si existirá; solo se desea que exista. No se puede imaginar aquí otra afirmacion que la del deseo. Así, resolviendo la oracion por el tiempo indicativo, deberá equivaler á esta : *deseo tu estudio*, ó sacrificando la gramática á la lógica, *yo soy deseante tu estudio*, ó bien : el deseo de tu estudio *es* existente en mí. Para sostener pues que el verbo implica siempre afirmacion, es necesario que sean idénticas estas dos expresiones : « ojalá estudiases; el deseo de tu estudio *es* existente en mí. » Dudo mucho que haya tal identidad; expondré los motivos de mi duda.

119. Expresar no es afirmar; lo expresado es afirmable; pero la expresion no es la afirmacion. La expresion es una manifestacion por medio de un signo; pero la afirmacion es el acto intelectual, con que unimos una idea con otra. El que emplea el verbo optativo no hace mas que manifestar un deseo por medio de un signo; luego no afirma. El deseo es un hecho, ciertamente; este hecho puede ser afirmado, sin duda; pero de esto no se sigue que la manifestacion sea la afirmacion.

Aquí hay dos cosas : 1ª. el hecho interno, el deseo; 2ª. la manifestacion de este hecho por un signo. Pregunto : ¿dónde está la afirmacion? No en la palabra, porque la afirmacion es un acto intelectual; no en el hecho interno, pues nadie confundirá la afirmacion con un deseo. Luego no hay tal afirmacion.

Si expresar fuese afirmar, las interjecciones serian afirmaciones : *¡ay! ¡eh! ¡oh!* expresan afecciones, hechos existentes, y ¿quién se atreveria á llamarlos verbos? El hombre tiene expresiones para todos los fenómenos internos que experimenta, y entre estos los hay que nada tienen que ver con el juicio.

Puede uno afirmar el deseo ajeno y no desearle; confundida la afirmacion con el deseo, la afirmacion del deseo de otros seria un deseo de este deseo.

120. La oracion optativa se distingue esencialmente de la indicativa : cuando se quiere convertir la primera en la segunda, se la destruye pasando de un acto directo á uno reflejo; de un acto de voluntad á la reflexion sobre este acto. Si los filósofos de que se trata pudiesen formar una lengua con su

sistema, carecerian de expresiones para todo el órden de los hechos voluntarios cuando no están considerados como objetos de reflexion.

121. El sentido comun se opone tambien á esta teoría; pues que nadie tendrá por idénticas las dos expresiones : ojalá estudiases; el deseo de tu estudio es existente en mí. La primera manifiesta simplemente el deseo, la segunda expresa el acto de reflexion afirmativo de este deseo. Un amigo dice á otro : te lo aseguro : deseo que seas feliz, y ojalá lo seas. Segun la doctrina que impugno, dichas palabras equivalen á estas otras : deseo que seas feliz, deseo que lo seas. Lo que es inadmisible : en la primera parte de la oracion el amigo afirma reflexivamente su deseo; en la segunda lo manifiesta directamente.

122. El imperativo ofrece á esta doctrina iguales dificultades. « Óyeme, » mandando, no equivale á decir : tengo acto de voluntad imperativo de que me oigas. « Óyeme » es la simple expresion directa de este acto interno, no la afirmacion del mismo. Aquí se puede hacer el mismo argumento : la afirmacion no está en las palabras; no está tampoco en el hecho interno, á no ser que se diga que afirmar es mandar. Nótese la diferencia entre la expresion : tengo actualmente voluntad imperante de que vengas; y esta : ven. La diferencia no está solo en la forma mas ó menos enérgica, sino en el mismo significado.

123. Compendiemos estas razones. Hay en nuestro interior fenómenos que no son juicios; estos los expresamos con verbos; luego el verbo no siempre implica expresion de juicio.

124. Con los verbos se expresan hechos internos que no son juicios; ¿pero será posible expresar juicios sin verbo? Aquí hay otra cuestion.

Todas las lenguas abundan de locuciones afirmativas, en que no se halla el verbo; como sucede cuando á un sustantivo se le aplica un adjetivo, á mas de la afirmacion principal. Dios *todopoderoso* crió un mundo *admirable*. Estos adjetivos pueden resolverse por verbo, diciendo : Dios, que *es* todopoderoso, crió un mundo que *es* admirable; pero la lengua no necesita de esta añadidura. Puede expresar el juicio con la simple union de las palabras, reflejándose en ella la union de las ideas. El

uso del verbo disminuiria la simplicidad y energía de la frase. A veces se expresan muchos juicios sin emplear un solo verbo. César, gran general, hábil político, eminente escritor, generoso con los vencidos, etc., etc., fué víctima de su excesiva confianza. Claro es que, antes de llegar al verbo *fué,* el lector entiende que hay afirmaciones expresivas de las calidades de César; luego no es exacto que toda afirmacion necesite de un verbo. Se dirá que se le *debe* sobrentender, mejor se diria que se le *puede;* esto es, que una forma nominal de lenguaje se puede resolver en una verbal.

125. ¿Diremos que sea posible expresar una serie de juicios sin verbo? Si se empieza por suponer que el verbo es la *única* expresion de la afirmacion, claro es que se le hace indispensable. Pero esto será una peticion de principio, pues cabalmente lo que se busca es si los juicios se expresan solamente por el verbo; mas si por verbo se entiende la parte de la oracion que se llama comunmente con este nombre, incluyendo tambien el ser, *es,* no hay imposibilidad de expresar muchos juicios sin ningun verbo. César fué asesinado por los que le debian favores, César asesinado en el *tiempo pasado* por los ligados á él por favores.

126. El juicio expresa la conveniencia de un predicado á un sujeto : si se estableciese pues por regla general que el nombre de un modo de ser, adjunto á un sujeto, ó puesto en concordancia con él, significa que aquel predicado conviene al sujeto, el verbo no seria necesario para expresar la afirmacion. Esto se verifica ya en muchos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, y podria verificarse en toda oracion. ¿Qué dificultad habria en entender estas y otras expresiones : España, país hermoso; Alpes altos; Roma, capital del mundo; China, pueblo estacionado? ¿No las usamos mil veces sin peligro de equivocacion?

127. Lo que nos faltaria sin los verbos no seria la expresion de la afirmacion, sino la del tiempo, y por consiguiente se debieran emplear circunloquios, que harian muy engorroso el lenguaje. Si uno dice : mi padre enfermo; no hay ninguna dificultad en entender que afirma la enfermedad de su padre; pero nos falta saber si habla de enfermedad presente ó pasada ó futura. Así es muy de notar que se permite la supresion del

verbo cuando la afirmacion prescinde del tiempo, como sucede en las máximas y refranes. El hombre mal consejero. Hombre cobarde cargado de hierro. El mejor alcalde el rey. Pieza tocada, pieza jugada. El mejor jugador sin cartas. La mujer honrada la pierna quebrada y en casa. La mujer del viñadero buen otoño y mal invierno. En casa del herrero cuchillo de palo. Justicia, mas no por mi casa. Comida hecha compañía deshecha. De tal mano tal dado. A lo hecho pecho.

128. Se me dirá que en tales casos se sobrentiende el verbo *es, hay, debe*, ú otro que convenga; esto es lo que se ha de probar. No niego que haya afirmacion : pero digo que la hallamos expresada por la simple union de las palabras; de lo cual infiero que se la puede expresar con solos nombres. Recuérdese que la discusion no versa sobre si hay ó no expresion de juicio, sino sobre el *modo* de esta expresion : la cuestion no es ideológica sino gramatical. En toda afirmacion hablada hay expresion de juicio, ¿quién lo duda? Luego ninguna afirmacion puede expresarse sin la forma gramatical llamada verbo : la consecuencia no es legítima.

SECCION III.

Objeto del verbo.

129. Si la conveniencia ó no conveniencia de un predicado á un sujeto se puede expresar y se expresa realmente por la union ó la concordancia de los nombres; ¿para qué sirve el verbo? Vamos á explicarlo por el análisis del lenjuaje.

130. Las proposiciones absolutas no necesitan verbo. Dios eterno. La virtud amable. Muerte temible. El sol luminoso. Estas proposiciones pudieran muy bien expresar la afirmacion sin necesidad del verbo : por lo mismo que se pondrian los adjetivos eterno, amable, etc., etc., á continuacion del sujeto, se entenderia que se le aplican, esto es, que se afirman de él.

131. Julio mira al campo. Suprimamos el verbo, y sustituyamos el sustantivo, resultará : mirada de Julio al campo. Se entiende perfectamente que la mirada al campo se aplica á Julio; ¿pero cómo? ¿Se quiere decir que mira, miró ó mirará? Hé aquí un vacío que nos resulta de la falta del verbo. ¿Cómo suplirlo? ó expresando el tiempo diciendo : mirada de Julio

en tiempo pasado al campo; ó bien atendiendo á las circunstancias que pueden aclararnos lo que el verbo nos diria por sí solo. Julio salió de su casa, miró al campo, vió á su padre y corrió á abrazarle. Sustituyendo á los verbos nombres sustantivos, tendremos: salida de Julio de su casa, mirada al campo, vista de su padre, y corrida al abrazo de este. Aquí las circunstancias del contexto determinan que el sustantivo mirada se refiere al tiempo pasado, como y tambien los demás; sin embargo, todavía nos queda alguna duda, pues que en vez de ser narracion de los sucesos, pudiera ser su anuncio. El determinar el tiempo por el contexto no es una ficcion: el hebreo no tiene sino dos, pasado y futuro simples, y sin embargo no deja de expresar el presente, y las modificaciones de los pasado y futuro. Aun en nuestra lengua no todas las modificaciones se expresan por el verbo simple; y es necesario emplear el auxiliar, como en *he* leido, *hube* leido.

132. El imperativo, el subjuntivo, el optativo, el condicional, podrian tambien expresarse por el contexto ó por medio de partículas. Aun en nuestra lengua se suele expresar el imperativo por el futuro: harás esto, en vez de haz esto.

Si Julio viene yo le hablaré. Estableciendo que la partícula *si* indique condicion, una lengua sin verbos diria: si venida de Julio, yo palabra á él.

El optativo podria estar expresado por una interjeccion ú otro signo de deseo. Ojalá seas feliz. Ojalá felicidad á tí. Si bien se reflexiona, este sistema de completar el sentido con ciertas adiciones se halla ya empleado, pues que una misma palabra expresa varias ideas, segun el contexto ó el modo de escribirla ó pronunciarla. Vendrás, indicativo. Vendrás, por imperativo. ¿Vendrás? interrogativo. Viene, indicativo. *Si* viene, condicional. Dile que venga, subjuntivo. Ojalá venga, optativo.

133. Tan natural es el uso de estos y otros medios supletorios, que los que conocen poco una lengua los emplean á cada paso. ¿Quién no ha oido á los niños aplicar el adjetivo al sustantivo sin mediar el verbo, ó bien expresar los varios tiempos por solo el infinitivo? Oimos frecuentemente que los extranjeros dicen: España, hermoso país. Yo *venir* á España la uerra de Napoleon. Los caminos de España *ser* muy malos.

Yo *visitar* el museo. Esto indica la inclinacion natural á expresar la afirmacion por la simple union de las palabras; lo que está acorde con el órden ideológico, supuesto que los juicios consisten en la union de las ideas ó en la percepcion de su identidad. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXVI, XXVII XXVIII.)

134. Los rodeos á que nos obliga la falta del verbo y la suma imperfeccion á que reduce al lenguaje, manifiestan la utilidad de una palabra que con sus diferentes variaciones indique el tiempo, el modo, y si es posible la persona. Amo, esta palabra significa una idea: amor; pero incluye la persona *yo*, el tiempo presente, y la afirmacion. Amó, la idea del amor es la misma; pero con un solo acento se introducen dos modificaciones: ya no es la primera persona, sino la tercera: él; ya no es el tiempo presente, sino el pasado. Sígase la conjugacion del verbo y se verá con qué facilidad y sencillez se expresan los varios matices de una idea. No es necesario ponderar las ventajas que esto debe producir á la claridad, variedad y rapidez de una lengua.

SECCION IV.

Accidentes del verbo.

135. En todo verbo hay una idea capital que se conserva al través de las modificaciones, permaneciendo ligada con ciertas radicales. Esta idea expresada indeterminadamente, es lo que llamamos infinitivo; como amar, que prescinde del tiempo y del modo, y es, por decirlo así, la materia, el fondo comun sobre que recaen las modificaciones, ó *accidentes* del verbo. Estas son: de persona, número, tiempo, modo y voz; su nombre indica su naturaleza.

136. De persona, es la modificacion que sufre el verbo segun que se refiere á las personas. Leo, lees, lee.

137. De número, es la modificacion relativa al número. Leo, leemos; lees, leeis; lee, leen.

138. De tiempo, es la que se refiere al tiempo. Los absolutos y simples son tres: presente, pasado y futuro; pues no hay medio entre el ser, haber sido, ó haber de ser.

139. De los simples combinados entre sí, resultan los com-

puestos, que no son mas que uno simple referido á otro simple.

Cuando él vino yo *leia*. *Vino* expresa absolutamente el tiempo pasado, y de aquí el nombre de pretérito perfecto. Mas propiamente se llamaria absoluto. *Leia* expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual; y un tiempo presente, con relacion al momento en que él vino. Hay pues mezcla de pasado y presente; por esto se le ha llamado pretérito imper fecto.

Cuando él vino yo habia leido. *Habia leido* expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y tambien al en que él vino; expresa, pues, pasado de pasado, mas que pasado, plusquamperfecto.

140. Esta variedad puede reducirse á un sistema de combinaciones.

Presente respecto al presente.
Presente al pasado.
Presente al futuro.
Pasado al presente.
Pasado al pasado.
Pasado al futuro.
Futuro al presente.
Futuro al pasado.
Futuro al futuro.

Presente al presente. La primera combinacion no da nada nuevo: mientras tú lees yo escribo. Se unen dos ideas, pero el tiempo no se modifica.

Presente al pasado. Cuando tú llegaste yo leia. Leia no expresa ni presente ni pasado solos, sino la presencia de la lectura al pasado: llegaste.

Presente al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo leeré ó estaré leyendo. El leeré ó estaré leyendo no expresa simplemente el futuro, sino la presencia de una cosa á otra futura.

Pasado al presente. No da nada nuevo: es el pasado simple.

Pasado al pasado. Cuando él llegó yo habia salido. Aquí se expresa una salida pasada, con respecto á la llegada tambien pasada.

Pasado al futuro. Cuando él llegue ó llegará, yo habré salido. Expresa un acto que será pasado respecto á un futuro.

Futuro al presente. Es el futuro simple.

Futuro al pasado. Después que llegó me marché. Se expresa un pasado que era futuro respecto de otro pasado.

Futuro al futuro. Cuando tú hayas (ó habrás) leido yo explicaré. Se expresa un futuro relativo á otro futuro.

Estas combinaciones pueden significar mas ó menos proximidad, de lo que resultan modificaciones nuevas. Le ví, indica pasado distante; le he visto, indica pasado próximo.

141. En todas las combinaciones hay siempre un punto al que consideramos como presente; pues cuando la comparacion la referimos á lo pasado ó á lo futuro, nos trasladamos con l imaginacion al tiempo de que hablamos

Puntos de referencia.

Ahora ó presente absoluto......	Pasado remoto : leí. Pasado próximo : he leido. Leeré : comun al futuro próximo y remoto.
Presente en lo pasado............	Presente : leia. Pasado : habia leido. Futuro : no tiene expresion especial.
Presente en lo futuro.............	Presente : no tiene expresion propia, á no ser que se tome por tal : cuando él venga *estaré* leyendo. Pasado : habré leido. Futuro : no tiene expresion propia. Después que él venga yo leeré.

142. Claro es que en este punto ha de haber diferencias en las lenguas, significando las unas por palabras simples lo que otras expresan con rodeos. Pero de un modo ú otro todas emplean todos los tiempos; cuando no hay palabra á propósito, sirve el contexto del discurso.

143. Los modos del verbo son las variaciones que recibe segun el acto interno que significa.

144. Indicativo : expresa simplemente la afirmacion, el uicio. Leo, escribo. Leí, escribí. Leeré, escribiré. El tiempo

es variable, pues que el juicio se puede referir á todos los tiempos.

145. El subjuntivo expresa otra relacion distinta de la de tiempo. Puede ser de muchas especies. Si tu padre llegase te levantarias. Deseo que te levantes. Ojalá te levantases. Con tal que te levantes. De lo cual se infiere que el subjuntivo puede expresar, ó una simple condicion, ó un deseo, ó un acto de voluntad; esto es, la relacion ó á las cosas ó á nuestro acto interno. En el primer caso se llamará condicional, en el segundo optativo, entendiendo por optativo la expresion de cualquier acto de *voluntad*.

146. Así pues el subjuntivo es un género cuyas dos especies son el condicional y el optativo; por donde parece que van acertados los que ponen el condicional y el optativo bajo la denominacion comun del subjuntivo. Deseo que leas; te ruego que leas; ojalá leyeses; las palabras: leas, leyeses expresan aquí una relacion al deseo. La mayor ó menor energía de la expresion ú otras modificaciones del sentido, dependen, no del verbo, sino de las palabras anteriores con que se expresa: deseo, ruego, ó algo semejante, con reflexion ó sin ella, ó con mas ó menos energía.

147. El concesivo: sea así; significa: permito, concedo, no me opongo á que sea así, ó prescindo de que sea así. No hay relacion á un deseo, pero sí á un acto de voluntad: quiero permitir, conceder, no negar, prescindir. Así es una especie de subjuntivo que se reduce al optativo; sin embargo, no hay inconveniente sino ventaja en conservarle su nombre particular de concesivo.

148. El imperativo envuelve tambien una relacion de la cosa indicada con la voluntad del que impera; pero como esta relacion es de mayor dependencia, merece formar una clase aparte.

149. El optativo con ruego, tiene algo parecido al imperativo; rogando ó mandando decimos: ven; dámelo; óyeme. La razon ideológica de esta semejanza se halla en que en ambos casos la voluntad del que habla produce el acto del otro; con la diferencia que en el mando hay sujecion, en el ruego atraccion.

150. Todas las lenguas expresan todos los modos, cada cual á su manera. Las unas aventajan á las otras en la abundancia

de palabras simples; pero lo que no pueden significar con estas lo expresan con un rodeo.

151. El infinitivo es como la raíz del verbo, no expresa persona, tiempo, ni modo; y mas bien parece un nombre indeclinable. El pasear aprovecha; aquí pasear está tomado como un nombre y equivale á paseo. No quiero pasear; tambien se toma como nombre; no quiero paseo. No puedo pasear: no tengo poder ó fuerza para el paseo; aquí se toma como un nombre que indica el objeto á que se refiere la falta de poder.

152. En el infinitivo hay que considerar varias modificaciones. Amar, haber amado, haber de amar. Haber expresa tiempo pasado, sin relacion á persona. Haber de, expresa un deber, fuerza ú otro motivo. Analicemos las siguientes oraciones.

Deseo leer; equivale á deseo la lectura, ó la lectura es deseada por mí.

Deseo haber leido; lo mismo que en el caso anterior, con solo añadir el pretérito.

He de leer; se afirma la obligacion, ó la fuerza, ú otro motivo que impele á la lectura.

La virtud debe *ser* apreciada; lo mismo que en el caso anterior. Es inexacto que equivalga á decir: sé esto: la virtud debe ser apreciada. Lo que se afirma no es el acto propio, sino la existencia de la obligacion. Aquello seria una proposicion expresiva de un acto reflejo que no hay aquí.

¡Quién pudiese leer! ¡Ojalá pudiese leer! Se expresa un deseo referido á la lectura.

153. De lo dicho se infiere que el infinitivo es un nombre indeclinable, del cual se forma el verbo. Tiene siempre la forma sustantiva, sea cual fuere su significado. Ser, existir, subsistir, querer, blanquear, recibir; aquí encontramos las ideas de existencia, ser, sustancia, afeccion, accion, pasion, todo bajo la forma sustantiva.

154. Las voces expresan la accion ó la pasion: *ama*, es *amado*. Como no todos los verbos significan accion, no todos tienen pasiva. *Existir*, *vivir*, *yacer;* no se dirá: ser *existido, vivido, yacido.*

155. Hay verbos que tienen dos significaciones, una activa y otra neutra; en ellos hay pasiva para la primera, mas no

para la segunda. Entender puede significar ó el solo acto de conocer, ó bien la relacion á la cosa entendida. Los brutos no son capaces de entender; la palabra entender significa el acto inmanente : la inteligencia. Si no hubiese otra significacion, el verbo entender careceria de pasiva. Pero la inteligencia se nos presenta tambien como una accion relativa á un término : entender la dificultad, entender el sentido; y en este caso, tiene lugar la pasiva : por ejemplo : el argumento que propusimos no fué entendido.

156. La expresion de las personas, números, tiempos, modos y voces, puede hacerse de dos maneras, ó añadiendo una nueva palabra, ó modificando el verbo por la terminacion ú otra inflexion cualquiera. En esto varían las lenguas; sobre todo en lo relativo á la activa y pasiva. Las palabras latinas, *amor, amaris, amatur,* no podemos traducirlas sin el auxiliar, *soy, eres, es amado.*

SECCION V.

Sobre la division del verbo en sustantivo y adjetivo.

157. El verbo *ser* tiene varias significaciones : una absoluta; otra relativa; pues que á veces significa solo la existencia, á veces la relacion de un predicado á un sujeto. El hombre es; el hombre es racional; en el primer caso la palabra *es* significa la existencia; en el segundo, la conveniencia del predicado, *racional*, al sujeto, *hombre*. Esta distincion es tan exacta, que á veces hay verdad en el sentido copulativo y no en el absoluto : si digo el círculo es una curva, no afirmo la existencia del círculo, sino su relacion con la curva, de suerte que la proposicion seria verdadera, aunque no existiese ningun círculo (*Ideología,* cap. IV).

158. De esto se infiere que el verbo *ser,* cuando significa la relacion del predicado con el sujeto, es únicamente copulativo no afirma la existencia de ninguno de los extremos, sino únicamente la relacion que tienen entre sí; y por el contrario cuando se aplica absolutamente, afirma la existencia, la realidad de aquello á que se aplica. El mundo es, significa lo mismo que : el mundo es existente, ó tiene la existencia, ó es una cosa real.

159. Tanto el significado absoluto como el relativo puede estar modificado con el tiempo, segun se trate de existencia presente, pasada ó futura, ó bien de conveniencia de un predicado, pasada, presente ó futura, y hé aquí porqué el verbo *ser* está sujeto á la variedad de los tiempos.

Por idéntica razon consta tambien de personas, números y modos, y así no hay necesidad de decir que la cópula *es* sea algo mas que una modificacion del verbo ser.

160. Todo verbo expresa, ó el ser, ó el modo del ser, bajo la modificacion del tiempo; y como hemos visto que la existencia en sí misma está significada por el verbo ser, resulta que los demás expresan modos. Aun el mismo ser se presenta á veces bajo la forma de un modo : *existencia existente;* y así el verbo existir se descompone en estas dos palabras : ser existente. Como quiera, no puede desconocerse la diferencia esencial entre el ser ó realidad, y la relacion de un predicado á un sujeto : este predicado lo significan los demás verbos, por cuya razon se descomponen todos, en el adjetivo que significa el predicado, y en el verbo copulativo *ser,* que expresa la union por las relaciones de persona, número y tiempo. *Pedro cree*, ó *es creyente* ; *ama*, ó *es amante.*

161. De esta análisis resulta que hallamos en los verbos tres significaciones : sustantiva, copulativa y adjetiva ; sustantiva, la realidad, el ser ; copulativa, la relacion del predicado con el sujeto ; adjetiva, la significacion del predicado implicando la cópula. Las dos primeras se hallan únicamente en el verbo *ser;* la otra en todos los demás. En este concepto, se puede si se quiere llamar sustantivo al verbo *ser*, y adjetivos á los demás ; porque el *ser* subsiste tambien por sí solo en la oracion, y los demás no.

Pero nótese bien que esta division es incompleta, si no se atiende al carácter copulativo del verbo *ser*, que no es de menos importancia que el absoluto. Sea lo que fuere de las palabras que se empleen, lo que conviene es fijar bien las ideas. Hé aquí tres ejemplos que las aclaran y deslindan. Sentido absoluto : *la luz fué*. Relativo ó copulativo : *la luz fué hermosa*. Adjetivo : *la luz brilló*.

SECCION VI.

Participios y gerundios.

162. La variedad de modificaciones bajo que se presenta una misma idea, hace que unas veces haya de tomar la forma de nombre, y otras de verbo : y así es que se establece entre ellos una relacion, naciendo de los nombres verbos, y de los verbos nombres. De leer, salen *lectura, lector;* de creer, *creencia, creyente;* de herir, *herida.* De blanco, *blanquear;* de hermoso, *hermosear;* de justicia, *justificar.* Cuando un nombre se deriva de un verbo, se le llama verbal; y si además conserva la significacion del tiempo, ó de accion ó pasion, se llama participio, porque participa de las propiedades del verbo.

163. Los participios latinos podian llamarse rigurosamente tales, porque en efecto conservaban la significacion del tiempo y de la accion; y así es que tenian el mismo régimen del verbo. *Cicero laudat Cœsarem; Cicero laudans Cœsarem. Cœsar interficitur a concivibus; Cœsar interfectus a concivibus.* En las lenguas modernas, el participio no conserva estas propiedades; muchas veces las pierde totalmente, y así es que el régimen varía; decimos : el hombre ama á su familia; mas no, el hombre es amante *á* su familia, sino *de* su familia.

164. A la misma clase pueden reducirse los gerundios; en los cuales era tan rico el latin, como pobres son los idiomas modernos. *Amandi, amando, amandum,* expresaban modificaciones que nosotros no podemos traducir sin emplear circunloquios : de amar, para amar, á amar.

165. Nuestra lengua conserva las palabras en *ando* y *endo*, *amando, leyendo,* cuya significacion es algo varia. Estas palabras no son nombres sustantivos, pues no expresan una cosa bajo la idea sustantiva; ni tampoco adjetivos, porque no modifican á un sustantivo. Su significacion es varia, y con un ejemplo se puede manifestar que es una expresion abreviada, á veces de verbo, á veces de nombre. *Entró cantando*; significa la accion de cantar, con la relacion de tiempo simultáneo á la entrada : esto es, en el tiempo en que entró, cantaba. *Murió padeciendo* : aquí se expresa algo mas que la simulta-

neidad, se indica el modo de la muerte, esto es, que fué dolorosa. *Salió del paso negando :* aquí se expresa, no precisamente la simultaneidad, ni el modo, sino el *medio;* esto es, salió del paso por medio de una negativa, ó con la negativa. *Llegando el interesado, no pudimos continuar* : aquí se expresa la causalidad ; esto es, no pudimos continuar, porque llegó el interesado. *Hablando él, yo no podré callar :* aquí se significa condicion ; esto es, si él habla, yo no podré callar.

SECCION VII.

Definicion del verbo.

166. Con el análisis que precede, se ha preparado el camino para llegar á la definicion que se busca.

Encontramos en el verbo la expresion de tiempo, modo, voz, persona y número.

El número le es comun con los nombres; luego no puede ser su distintivo. Lo mismo diremos de la persona y de la voz, pues que aquella se expresa tambien con los pronombres, y esta con nombres de accion y pasion. El modo se refiere ó á hechos de nuestra alma, ó á cosas externas: ó por afirmacion, ó por simple expresion (V. *Secciones* II *y* III) ; lo que se puede obtener por la union de nombres auxiliados, si es preciso, de otras partes de la oracion.

167. Eliminados estos accidentes, veamos lo que sucede con el único que resta : el tiempo. Claro es que hay nombres y adverbios que lo expresan : como hoy, ahora, ayer, mañana, antes, después, presente, pasado, futuro, actual, anterior, posterior. No cabe, pues, duda que el tiempo se puede expresar sin la forma verbal. Esto lo he reconocido mas arriba (124 y siguientes). Pero al señalar el tiempo como carácter distintivo del verbo, no pretendo que solo en él pueda ser expresado, sino que él es la única parte de la oracion que une á la idea la modificacion *variable* del tiempo, cuya propiedad se halla en todos los verbos. Los nombres y adverbios citados expresan el tiempo ciertamente ; pero el tiempo solo, sin modificar otra idea. *Ahora* significa un tiempo presente ; pero si digo : leo, expreso la idea del tiempo presente como una modificacion de la lectura.

168. El verbo, pues, no expresa la idea del tiempo en su pureza, sino modificando á otra, y esto no de una manera fija, sino variablemente, permaneciendo la misma la idea modificada : leo, leí, leia, leeré.

169. Por esta razon, mientras los nombres verbales conservan la expresion del tiempo : como *legens, lectus*, se llaman participios, porque participan de la naturaleza del verbo; cuando pierden este carácter se llaman simplemente nombres, como *lector, lectio.*

170. Tenemos pues que el verbo es una forma gramatica que expresa una idea bajo la modificacion variable del tiempo

171. El expresar las personas, números, modos y voces corresponde al verbo, pero no de una manera característica.

172. La definicion dada explica la razon de la importancia del verbo. Como los fenómenos que nos rodean y nuestros actos externos é internos son todos sucesivos, resulta que el tiempo debe ser expresado en casi todas nuestras palabras. Y hé aquí porqué el lenguaje se hace tan difícil cuando no tenemos un medio sencillo de añadir á la idea la modificacion del tiempo. Esta necesidad ocurre continuamente; y si para cada caso debiéramos emplear un circunloquio, la oracion resultaria sumamente pesada y confusa.

CAPÍTULO XII.

LA PREPOSICION.

173. Siendo tantas y tan varias las relaciones de las ideas entre sí, no es posible expresarlo todo por la yustaposicion de los nombres y verbos, por lo que son necesarias otras partes de la oracion, que tengan por objeto especial aclarar el sentido, indicando la relacion que se quiere expresar. Estas partes se llaman preposiciones.

174. Las lenguas que declinan por terminaciones ó desinencias, necesitan menos de la preposicion : *hominis*, *homini* expresan modificaciones que nosotros no podemos traducir sin las preposiciones : *de, á,* ó *para.*

175. Como es imposible tener una preposicion para cada

relacion, con una sola de aquellas se expresan muchas de estas, determinándose el sentido por las circunstancias y el contexto. Un cuchillo *de* plata, cuchillo *de* mesa, *de* Antonio, *de* punta, *de* dos piés, *de* cincuenta reales; la misma preposicion *de* significa las relaciones de materia, uso, propiedad, forma, dimension y precio.

176. En punto á preposiciones cada lengua tiene sus particularidades, que por lo mismo no pertenecen á la gramática general.

CAPÍTULO XIII.

EL ADVERBIO.

177. El adverbio es una parte indeclinable de la oracion, expresiva de una idea que es modificacion de otra. Para que se comprenda bien la definicion necesitamos analizar algunas oraciones.

El estilo es medianamente correcto. El adverbio *medianamente* modifica el predicado correccion, expresando que esta no es mas que mediana. Vive holgadamente : el adverbio modifica la vida; pues la expresion equivale á esta : su vida es holgada. Se defendió valerosamente; ó su defensa fué valerosa. Por estos ejemplos se ve que el adverbio no modifica solo al verbo, sino á una palabra sea verbo ó nombre, y este sustantivo ó adjetivo. Inferiremos tambien que el adverbio no tiene de propio sino el ser expresado bajo una forma indeclinable; y que todo adverbio puede resolverse en una preposicion y un nombre. Escribe correctamente, ó con correccion. Es extremadamente vano, su vanidad es extrema. Vino precipitadamente, ó con precipitacion. Esto se entiende hablando en rigor lógico, pues que á veces no lo permite el genio de la lengua. Habla bien, no se puede traducir, habla con bondad; pero se echa de ver que la imposibilidad no nace del carácter lógico de las ideas, sino del genio del idioma.

178. Los adverbios son de modo, de tiempo, de lugar, de orden, segun las relaciones que expresan. Perfectamente,

es de modo; luego, de tiempo; cerca, de lugar; antes, de órden.

179. Los adverbios de tiempo ofrecen una dificultad para resolverse en nombres. Vino ayer, irá mañana, llega hoy; ¿cómo se traducen estas expresiones? aunque añadamos la palabra dia, necesitamos expresar si es hoy, ayer ó mañana, y así el adverbio entra en su propia explicacion. A esto se responde que estas palabras: hoy, ayer, mañana, son nombres que expresan una determinada relacion de tiempo. Así es que á veces se los encuentra solos, hasta sin el sustantivo: hoy es domingo; mañana lunes; ayer fué sábado. No es exacto, pues, que las palabras hoy, ayer, mañana, no se pueden expresar con nombres. Hoy, es el tiempo comprendido en las veinte y cuatro horas, en una de las cuales nos encontrámos; mañana y ayer, son los comprendidos en las veinte y cuatro anteriores ó posteriores.

CAPÍTULO XIV.

LA CONJUNCION Y LA INTERJECCION.

180. Así como la preposicion indica la relacion de las ideas, la conjuncion expresa la de las oraciones; forma la trabazon del discurso, y sin ella las oraciones estarian como partes inconexas, ó cuando menos mal unidas. Tienen además las conjunciones otro objeto importante, y es el de abreviar el discurso, supliendo á otras partes de la oracion.

181. Las hay de varias clases, segun la relacion de las oraciones. Copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas y reduplicativas. Tomemos por ejemplo la copulativa.

Ciceron es sabio y elocuente; equivale á decir: Ciceron es sabio, Ciceron es elocuente. La conjuncion *y* abrevia el discurso evitando el repetir el sujeto y la cópula de la segunda proposicion. La misma observacion se puede aplicar si en vez de dos predicados hay tres ó mas, como sabio, elocuente, buen ciudadano, hábil político; ó varios sujetos, como: Demóstenes, Ciceron y Bossuet son grandes oradores; ó muchos sujetos y predicados, como: Alejandro, César, Cromwell y Napoleon

eran guerreros y políticos. Si en vez de *y* hubiese *no* ó *ni*, no habria mas diferencia que la de convertirse las proposiciones afirmativas en negativas.

La conjuncion copulativa puede suplirse en muchos casos por la yustaposicion de las partes unidas: como en efecto sucede; decimos: Alejandro, César, Cromwell y Napoleon, y y no Alejandro y César y Cromwell y Napoleon, á no ser que queramos expresar con cierta fuerza é insistencia, segun se previene en la Oratoria.

182. Los ejemplos anteriores bastan á manifestar cómo se puede descomponer una proposicion en que entren muchas conjunciones. Si se quieren mas explicaciones sobre este punto, véase lo que se dijo al tratar de las proposiciones compuestas. (V. la *Lógica*, lib. II, capítulo IV, seccion 8.)

183. Las interjecciones sirven para expresar los afectos: como alegría, dolor, ira, espanto: ¡ay! ¡ah! ¡oh! ¡eh! Son muy semejantes en todos los idiomas, porque son un lenguaje natural; su número es reducido, porque una misma nos sirve para afectos diversos. ¡Ay qué placer! ¡ay qué dolor! ¡ay Dios mio! ¡ay qué necios somos! ¡ay qué horror! En estos casos el ¡ay! expresa afectos muy diferentes.

CAPÍTULO XV.

LA SINTAXIS.

184. Los signos de las ideas y sus relaciones no pueden estar como echados al acaso, si queremos que el lenguaje exprese la serie de nuestros pensamientos; la coordinacion de las palabras, para que su conjunto signifique lo que deseamos, se llama *sintaxis*.

185. Hasta aquí hemos descompuesto el lenguaje, examinando sus varias partes: hemos hecho análisis; ahora es preciso reunir estas partes, para que formen discurso: estamos pues en la sintaxis. Como solo se trata de los principios filosóficos de la gramática en general, debemos prescindir de las reglas pertenecientes á lenguas particulares y ceñirnos á los principios comunes á todas. Esto hace que la sintaxis general

debe ser muy breve; pues son pocos los pormenores á que se puede descender sin salirse del objeto propio.

186. La coordinacion de las palabras tiene por objeto el que signifiquen lo que se quiere: esto se consigue disponiéndolas de tal modo que su colocacion sea una copia de la que tienen las ideas ó afectos.

187. Todo lo que nosotros podemos expresar en un discurso se reduce á juicios, raciocinios, sentimientos, y enlace de estas cosas entre sí. En todo juicio hay la relacion de una idea á otra; en todo raciocinio, un juicio contenido en otro; en todo discurso, una serie de juicios y raciocinios que se contienen ó se aclaran unos á otros. El sentimiento en general es un hecho interno, simple, que puede estar modificado por otros que le ayudan, le contrarían, ó se ligan con él de algun modo. Estos hechos pueden estar en relacion con ciertas ideas, juicios ó raciocinios. De donde resulta que todo cuanto podemos expresar en el discurso se reduce á ideas, sentimientos y sus relaciones.

188. Cuando se trata de expresar ideas sin mezcla de sentimientos, el lenguaje sigue el órden lógico; pero cuando el corazon está agitado, dicho órden se altera sin perder la naturalidad. ¿Qué cosa mas natural que los movimientos del corazon?

189. La yustaposicion de las palabras en un órden parecido al de las ideas, sirve mucho para expresar las relaciones de estas; pero no es bastante, y de aquí es el que haya en las gramáticas ciertos medios para suplir lo que falta. Suelen contarse tres: concordancia, régimen y construccion.

190. La concordancia es la identidad de los accidentes gramaticales. Con esto se expresa la relacion de las ideas significadas.

191. Concordancia de sustantivo y adjetivo. Si á la idea expresada por un sustantivo se la quiere modificar con la de un adjetivo, se ponen los dos en un mismo género, número y caso; con lo cual se entiende que el adjetivo se refiere á aquel sustantivo, y no á otro.

192. Concordancia de nominativo y verbo. Dando al verbo la misma persona, y el mismo número que al nominativo, se entenderá que aquel se refiere á este.

193. Concordancia de relativo y antecedente. Se obtiene como la del adjetivo y del sustantivo.

194. El régimen es cierta modificacion que sufre una palabr segun la relacion de su significado al de otra.

Se llama construccion el órden de las palabras consideradas en su conjunto para formar una oracion. Ejemplo :

Los soldados romanos que derrotaron á los Cartagineses eran dignos de la gratitud de la patria.

Los y *romanos* se refieren á soldados, y por esto no se puede decir el, la, las, romana ó romano. La relacion del artículo y del adjetivo al sustantivo se expresa con la identidad del género y número. Los Latinos habrian tenido además la concordancia del caso : *romani*, y no *romanus, romana, romanum, romanæ* ni *romana.*

Que. La referencia á los soldados romanos no se puede expresar ni por el número ni por el género, pues, fuera cual fuese el antecedente, el *que* no se alteraria. Así diriamos : el general *que* venció; el fuego *que* destruyó; las desgracias *que* sobrevinieron. Si el *que* se pusiese después de Cartagineses se cambiaria totalmente el sentido.

Destruyeron se refiere á soldados, lo cual se indica dando al verbo la misma persona y número.

A los Cartagineses. La derrota se refiere á los Cartagineses; y así en ellos está el régimen del verbo, lo cual se indica con la preposicion *á.* En nuestra lengua sucede muchas veces que el régimen es solo conocido por la yustaposicion. Cogí una flor, y no *á* una flor.

Eran : aplíquese lo dicho respecto al *destruyeron.*

Dignos se refiere á soldados; y esto se indica con la identidad de género y número.

Adviértase aquí la ventaja que nos lleva el latin. Nosotros para determinar esta referencia necesitaríamos atender al contexto si no mediase el verbo *eran*, pues el adjetivo *dignos* por su género y número lo mismo podria referirse á los Romanos que á los Cartagineses. Los Latinos, teniendo la diferencia de casos, *digni, dignos*, no podrian confundirse nunca, pues que *digni* solo seria aplicable á los Romanos, *dignos* á los Cartagineses.

De la gratitud *de la* patria. La preposicion *de* indica rela-

cion : primero á dignos, segundo á gratitud. Este órden de ideas nosotros solo podemos expresarlo con el órden mismo de las palabras; si lo invertimos, cambiamos el sentido : eran dignos de la patria de la gratitud, significaria, no que fuesen dignos de la gratitud de la patria, sino que eran dignos de una patria, país clásico de gratitud. Los Latinos, diciendo : *digni gratitudine patriæ,* fijaban la relacion de manera que no era posible otro sentido : *patriæ gratitudine digni; gratitudine patriæ digni; gratitudine digni patriæ;* podian jugar con las palabras sin alterar el sentido ni dañar á la claridad. Esta es una ventaja inapreciable.

CAPÍTULO XVI.

LA ESCRITURA.

195. El lenguaje escrito es otro hecho admirable que solo deja de serlo para nosotros, porque estamos acostumbrados á él.

La palabra es un signo limitado por el espacio y el tiempo : por el espacio, pues que la voz no se oye mas que á poca distancia; por el tiempo, pues que su sonido solo dura en los breves instantes de la pronunciacion. Si los hombres no tuviesen otro medio de comunicacion que la palabra, no podrian hablarse á largas distancias de espacio y tiempo, sino encomendando sus ideas á la memoria y buena fe de los demás : la historia seria una mera tradicion oral; y no fuera posible hablar á los que viven lejos de nosotros, sino por medio de mensajeros. Siendo tan débil la memoria y no escaseando tampoco la mala fe, seria sumamente difícil la comunicacion fiel de los pensamientos; además, entre las personas colocadas fuera del alcance de la voz, no seria posible la comunicacion de secretos. Por donde se ve cuán útil era el que los pensamientos tuvieran signos que no desapareciesen como la voz, y pudieran trasladarse á largas distancias.

196. Cuando se quiere designar un objeto, sin usar de la palabra que le significa, lo mas obvio es presentarle á los sentidos : pero con esto no podríamos indicar sino los presentes,

lo cual no nos serviria de nada en la mayor parte de los casos. Pocas veces tenemos á la mano aquello de que se trata; y aunque lo tengamos, ó no lo podemos trasladar, ó no expresa bien lo que queremos. Los hermanos de José envían á su padre Jacob la túnica de su hijo ensangrentada, con el objeto de hacerle creer que una fiera le habia devorado. La túnica ensangrentada era un signo de muerte, pero equívoco, y que se hubiera podido interpretar de muchos modos si no la hubiesen acompañado con palabras. Supongamos que un testigo de la pérfida crueldad de los hermanos hubiese querido noticiarla á Jacob enviándole los objetos mismos; era imposible, pues que no le podía remitir á José, ni sus hermanos, ni la cisterna, ni los Ismaelitas, y mucho menos las relaciones que estas cosas tuvieron entre sí, mientras se cometia el atentado.

197. Siendo tan reducido y pobre el medio de comunicacion que se acaba de expresar, ocurre naturalmente otro, cual es el suplir la realidad con la semejanza, pintando los objetos. Así los hijos de Jacob hubieran podido noticiar á su padre la supuesta muerte de José, retratando á este en el acto de ser destrozado por una fiera. No hay duda que la noticia habria sido bien comunicada por este medio, con tal que el retrato de José hubiera sido fiel; pues de lo contrario Jacob le habria podido confundir con otro.

Tenemos ya un modo de representar con signos permanentes los objetos y sus relaciones: la pintura. De ella se han servido todos los pueblos algo cultos; y la emplean los mas adelantados, no precisamente para la memoria de los sucesos sino para trazarlos vivamente en la fantasía, y conmover el corazon.

198. Este arte encantador es una especie de escritura; y se la puede llamar ideográfica, porque pinta las ideas ó las imágenes que tenemos de los objetos; pero si bien es admirable para hablar á los ojos y al alma, preciso es convenir que como escritura es muy imperfecta. Los defectos de que adolece son: 1°. la incapacidad de expresar los objetos que no pertenecen á la vista; 2°. la imposibilidad de representar la variedad de las relaciones de los objetos; 3°. la mucha extension de sus expresiones; 4°. la necesidad de mucho tiempo para la ejecucion. La escena mas sencilla y corta necesita de mucho tiempo;

y de un pedazo de lienzo ú otra materia, que no puede ser demasiado reducido si las figuras se han de distinguir bien. ¿Qué sucederá cuando se haya de pintar una larga serie de acontecimientos? Además ¿cómo se expresan las palabras de los actores? ¿Cómo las ideas de sabiduría, virtud, vicio y demás objetos que no caen bajo la jurisdiccion de los sentidos? El pintor nos ofrecerá una figura expresiva de la inteligencia, de la necedad, de la inocencia, del vicio, del heroismo, del crímen; pero no le será posible ofrecer á nuestros ojos las innumerables relaciones que estas cosas tienen entre sí, aun en escenas muy reducidas en espacio y tiempo. Explicamos muchos cuadros porque sabemos anticipadamente su historia: para quien la ignore los museos podrán ser objetos agradables, pero los cuadros son testigos mudos, ó que solo le ofrecen narraciones indeterminadas.

199. A la representacion natural, que se obtiene por la pintura, puede sustituirse otra arbitraria, por medio de signos convencionales que se refieran á los varios objetos. Como estos signos dependerian de la voluntad de quien los emplease, podrian ser mas breves, y tambien mas fáciles de ejecutar. Por este medio pudieran expresarse los objetos no sensibles, escogiendo signos puramente arbitrarios ó que tuviesen alguna relacion alegórica con lo significado; como, por ejemplo, representando la Providencia por un ojo, y la feracidad por una espiga. Esta escritura seria tambien ideográfica, porque expresaria los objetos por medio de signos naturales ó arbitrarios. Tal es el sistema de los jeroglíficos egipcios, y aun el actual de los Chinos.

200. La escritura ideográfica por medio de cualesquiera figuras, arbitrarias ó alegóricas, tiene el gravísimo inconveniente de necesitar un signo para cada objeto; y siendo estos en tanto número, es poco menos que imposible el retener en la memoria sus signos.

201. Los inconvenientes se evitan con el sistema de escritura usada por todos los pueblos civilizados, la cual se llama fonética ó fonográfica, porque pinta los sonidos, esto es, las palabras. Al ver escrita la voz *leon*, no vemos la semejanza del leon, sino un signo que nos recuerda el nombre con que designamos á este animal.

202. Las palabras de una lengua son muchas, y por consiguiente, poco habríamos adelantado, si para cada una necesitásemos de un signo especial; entonces nuestra escritura seria tan engorrosa como la ideográfica. El mérito de ella está en que, para expresar todas las palabras, se vale de tan pocos signos como son las letras del alfabeto; por manera que, conocida la figura de estas, conocemos los elementos de todas las palabras escritas.

203. Hemos visto (cap. v y vi) que la palabra hablada consta de voces y articulaciones, muy escasas en número, pero que pueden dar combinaciones infinitas; el secreto y el mérito de la escritura fonética está en haber expresado por signos especiales esas voces y articulaciones, con lo cual se logra en el lenguaje escrito la misma sencillez que en el hablado.

204. Para que se comprenda bien el admirable mecanismo de nuestra escritura, y la inmensa ventaja que lleva á la ideográfica, supongamos que se han de significar las ideas siguientes: caos, caso, cosa, saco. La pintura nos representaria tal vez el caos en un fondo oscuro y desordenado; el saco lo retrataria al natural; y para las ideas de caso y cosa tendria que emplear figuras alegóricas. La jeroglífica emplearia cuatro signos diferentes, que no podrian servir para otros objetos, so pena de caer en confusion. La escritura fonética analiza las palabras con que se significan estas ideas, y encontrando que hay dos articulaciones, *c*, *s*, y dos vocales, *a*, *o*, las indica por los signos *a*, *o*, *c*, *s*, y con ellos combinados pinta las palabras; pudiendo expresar no solo las cuatro sino veinte y cuatro, pues tantas son las combinaciones de las cuatro letras. Con este sistema se hace andar la escritura como paralela á la palabra, y no es posible pronunciar nada que no se pueda escribir con las solas letras del alfabeto.

205. Tamaña simplicidad no la obtendria la escritura fonética si no llevase la descomposicion hasta los elementos primitivos de todos los sonidos: supongamos que, en vez de significar con cuatro caractéres distintos los sonidos *a*, *o*, *e*, *s*, emplease uno para cada sílaba; significando *co* por ⊃ y *sa* por Δ; *cosa* se escribirá ⊃ Δ y *saco* Δ ⊃. ¿Cómo escribiremos *caso*? Ya no hay medio, es preciso emplear otros signos para las nuevas sílabas *ca* y *so*; por ejemplo, o ×, y tenemos lo que

buscábamos. Pero ¿cómo expresaremos *caos*? Ya no hay signo para la sílaba *os*; será preciso añadirle, y así sucesivamente en las nuevas combinaciones que se irian ofreciendo.

206. Dando el alfabeto diez y ocho consonantes y cinco vocales, resultarian necesarios muchos mas signos silábicos. Cada consonante puede combinarse con todas las vocales, formando sílaba, *ba, be, bi, bo, bu, ma, me, mi, mo, mu.* Luego cada consonante nos da cinco sílabas, y de las diez y ocho resultan $5 \times 18 = 90$. A este número deben añadirse las cinco vocales que por sí solas forman sílaba, y por tanto resultan noventa y cinco signos. Y nótese que aquí prescindimos de las sílabas acabadas por consonante, *ab, ad;* y de las de mas de dos letras, como *bra, dra,* etc., etc.; por considerar que en ellas hay dos sílabas, pero la una sumamente abreviada. Esta consideracion se funda en que ninguna consonante se pronuncia por sí sola, y por consiguiente *ab* es igual á *abe*, sonando muy levemente la *e;* y del mismo modo *dra* es igual á *dera;* pero como es preciso confesar que en muchas lenguas el sonido de esas vocales mudas es tan débil que apenas se nota, resulta que la escritura silábica deberia tener expresiones nuevas para tales casos, pues que no podria sin confusion expresar del mismo modo el *pra* de *prado* que el *para* de *parado.*

207. Resulta pues demostrada la inmensa ventaja de la escritura fonética alfabética, sobre todas las demás. A la vista de un sistema tan admirable y al propio tiempo tan antiguo, ocurre naturalmente la pregunta: ¿quién es el inventor? Su orígen se pierde en la oscuridad de los tiempos; y en vista de un arte tan extraordinario, tan profundamente filosófico, en medio de pueblos sencillos y toscos, y desde la mas remota antigüedad, no se debe extrañar que graves autores le hayan mirado como un don inmediato del cielo.

CAPÍTULO XVII.

PORQUÉ SE HA CONSERVADO EN EL CÁLCULO LA ESCRITURA IDEOGRÁFICA.

208. La escritura ideográfica se ha conservado en el cálculo aritmético y algebráico. 1, 2, 3, etc., no expresan las palabras

uno, dos, tres, sino los números mismos. El signo 4 significa lo mismo para un Español que para un Inglés; y no obstante el Español dice *cuatro*, y el Inglés *four*. En el álgebra los signos tampoco expresan las palabras, sino las ideas; + — × : no significan las palabras adicion, sustraccion, multiplicacion y division, sino las operaciones mismas.

209. La razon de haberse conservado en el cálculo la escritura ideográfica es el que en este ofrece mas ventaja que la fonética. Evidentemente es mas sencillo escribir 1, 2, 3, que uno, dos, tres. Pero si esto es así con respecto á números simples, sube de punto la ventaja en tratándose de los compuestos ó de operaciones: la aritmética tiene su alfabeto especial que es 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0; con él expresa toda clase de números; y como además todas las operaciones aritméticas se reducen á sumar, restar, multiplicar y dividir, expresa con cuatro signos todas las operaciones que se le puedan ofrecer. La diferencia de sencillez entre la escritura ideográfica y la fonética se puede ver en el ejemplo siguiente:

$$\frac{3457894 \times 57869476}{679872 + 3467 - \frac{493}{789}}$$

Para trasladar fonéticamente la misma expresion será preciso escribir: tres millones, cuatrocientos cincuenta y siete mil, ochocientos noventa y cuatro, multiplicado por cincuenta y siete millones, ochocientos sesenta y nueve mil, cuatrocientos setenta y seis; y el producto dividido por otro número formado de la suma de seiscientos setenta y nueve mil, ochocientos setenta y dos, con tres mil cuatrocientos sesenta y siete, de la cual se quite un quebrado cuyo numerador sea cuatrocientos noventa y tres, y denominador setecientos ochenta y nueve. ¿Quién no ve las ventajas que la primera expresion lleva á la segunda, en economía de espacio y tiempo, y sobre todo en claridad, y en la facilidad de su manejo para el cálculo?

210. El álgebra solo se diferencia de la aritmética en la indeterminacion de sus expresiones, y así se le puede aplicar lo mismo que á esta. Las letras del alfabeto expresan las canti-

dades en general, y los signos de las operaciones son los mismos que en la aritmética, solo que la multiplicacion puede expresarla con la simple yustaposicion de los factores, sin peligro de la confusion que habria en los números: $b\,c$ es lo mismo que $b \times c$: si en aritmética en vez de 3×5 escribiéramos 35, no resultaria 15 sino 35. Sea la expresion

$$\frac{a^3\, b^4\, c^n\, d^{4n} \sqrt[2ps.]{r^s\, t^n \, \frac{m-n}{c\text{-}dm}}}{a^{-4p}\, c\, d^q \sqrt[4c]{\frac{r^s\, t\, m^n \sqrt{a-b}}{\sqrt[c]{a^m\, b^n}}}}$$

para escribirla fonéticamente con alguna claridad será necesario emplear mas de una página, siendo imposible retener en la memoria todo lo que ella dice.

211. La razon de que haya sido posible dar tanta sencillez á la escritura ideográfica del cálculo resulta de que son en escaso número las ideas representadas. Propiamente hablando no hay mas que añadir y quitar; pues la elevacion á potencias y extraccion de raíces se reducen á las operaciones de multiplicar y dividir; y estas á su vez no son otra cosa que abreviaciones de las de sumar y restar. El número mayor que imaginarse pueda, solo contiene repeticiones de la unidad; y el mas pequeño quebrado no encierra mas que partes de la unidad, ó mejor diremos unidades de nueva especie. La mayor sencillez de las expresiones algebráicas sobre las aritméticas, nace de que el álgebra considera las ideas en un estado mas simple, pues que solo atiende á las cantidades en general: bcd no expresa números determinados como 4, 6, 7, sino cantidades cualesquiera: y así la expresion de sus combinaciones deja en mucha mayor libertad al calculador, descartando, por decirlo así, el pesado acompañamiento de las ideas particulares.

212. Hay que notar aquí una cosa admirable, y es el que una ciencia tan colosal, una ciencia que domina todos los otros

ramos de las matemáticas, y por medio de estas á todas las naturales, debe todo lo que es á las expresiones de que se vale, á haber encontrado los signos mas á propósito para la expresion de las ideas que forman su objeto. Quitad al álgebra sus signos, y desaparece. Singular extrañeza, que el secreto de la perfeccion de una ciencia tan vasta se reduzca á la perfeccion de la escritura. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII.)

CAPÍTULO XVIII.

CONSIDERACIONES SOBRE LOS ADMIRABLES EFECTOS DE LA PALABRA Y DE LA ESCRITURA.

213. Echemos una ojeada sobre los inmensos resultados de la palabra y de la escritura.

La palabra nos pone en comunicacion recíproca; por ella nos trasmitimos las mas delicadas relaciones de las ideas; sin ella, el espíritu humano estaria encerrado en sí propio, y no podria poner en conocimiento de sus semejantes, sino muy poco de lo que experimenta dentro de sí, y eso imperfectamente. Sin la palabra la sociedad política se destruye; y la doméstica queda reducida á la conservacion de la especie, á la manera de los brutos animales.

214. Pero no se limita la palabra á la comunicacion de los espíritus; sino que en cada uno de estos, considerado en sí, es un poderoso vínculo de las ideas, no solo para recordarlas sino tambien para ligarlas en los juicios y raciocinios. En el lenguaje tiene el espíritu una especie de tabla de registro, donde acude cuando necesita recordar, ordenar, ó aclarar sus ideas. A veces en una palabra sola conserva vinculada la memoria de largas operaciones; y con pronunciarla ó leerla siente desenvolver en su interior el hilo de conocimientos adquiridos en largos años, y en que se encierra tal vez el fruto de los trabajos de la humanidad durante muchos siglos. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII.)

215. La palabra era un signo que debia estar pronto á todas horas, y ser además susceptible de infinitas modificaciones

para expresar la variedad, la gradacion, los matices de las ideas; y hé aquí porqué se nos ha dado un órgano, que con la mayor facilidad y rapidez ejecuta todos los movimientos, haciendo sentir todas las combinaciones imaginables. El mecanismo de la voz, la suma facilidad con que se presta á todos los mandatos de la voluntad, revistiendo de una forma sensible al pensamiento, es de lo mas asombroso que cabe imaginar. ¿Quién señala el tiempo que media entre la concepcion de un pensamiento y su expresion hablada? Ved al orador de cuya boca mana el discurso como un rio de oro, con la impetuosidad de una catarata; ¡cuántas ideas de todas clases! lo sensible, lo insensible; lo simple, lo compuesto; juicios, raciocinios, comparaciones, análisis, síntesis, todo lo expresa con la misma facilidad que lo concibe: el pensamiento surge en la mente del orador, y al mismo instante brilla ya en la del oyente, con la rapidez del relámpago; y sin embargo ha sido preciso que el pensamiento se concibiese, y que la voluntad mandase el movimiento de los órganos de la voz, y que el aire vibrase, y que la vibracion llegase al oido del otro, y se comunicase á su cerebro, y que el sonido sirviese al entendimiento como de contraseña para percibir la idea: y esto en número ilimitado, en variedad indecible, en gradaciones las mas delicadas, en combinaciones abstrusas, con mezcla de sentimientos de mil especies, estableciéndose un flujo de ideas y afectos entre el que habla y el que oye, como el de los rayos solares, llevando á largas distancias la luz y la vida. Y ¡cosa admirable! no es este un privilegio de los sabios, es el patrimonio de la humanidad; lo mismo que el orador mas nombrado, hace el hombre del pueblo, la mujer mas ignorante; la facilidad, la rapidez, el portento de la expresion, todo es lo mismo; cuando tratamos de un fenómeno tan asombroso, ¿qué significa un poco mas ó menos de cultura en las palabras, de esmeros en la pronunciacion? Lo admirable está en el lenguaje mismo, no en esos ligeros aditamentos. Reconozcamos la sabiduria y bondad del Criador, y démosle gracias por tamaño beneficio.

216. La escritura es la ampliacion de la palabra; es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo. Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, y hace un signo en una hoja delez-

nable; el hombre muere desconocido; el viento esparce su cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y sin embargo, la idea vuela por toda la redondez del globo, y se conserva intacta al través de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hunden los palacios de los monarcas, en que perecen las familias mas ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes! Y el pensamiento del mortal desconocido se conserva aun; el signo se perpetúa; los pedazos de la débil hoja se salvan, y en ella está el misterioso signo donde la mano del oscuro mortal envolvió su idea y la trasmitió al mundo entero en todas sus generaciones. Tal vez el desgraciado perecia como Camoens en la mayor miseria; su voz moribunda se exhalaba sin un testigo que le consolase; tal vez trazaba aquellos signos á la escasa luz de un calabozo; ¡qué importa! desde un cuerpo tan débil, su espíritu domina la tierra; la voz que no quieren oir sus enfermeros ó carceleros, la oirá la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¿Cuán débiles somos! ¡y cuán grandes en medio de nuestra debilidad!



PSICOLOGÍA.

CAPÍTULO I.

QUE EL ALMA HUMANA ES SUSTANCIA.

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresion de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado : *Psicología*, ó ciencia del alma. Los anteriores son tambien psicológicos, porque versan sobre el alma ; pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre, psicología, para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea mas que una simple serie de fenómenos ; ó en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una sustancia. Este es un error fundamental : la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.

3. El alma es sustancia.

Por sustancia entendemos (V. *Ideología*, cap. x) un ser permanente , no inherente á otro, á manera de modificacion ; el alma tiene estas propiedades, luego es sustancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, á pesar de las variedades que haya experimentado.

4. El negar la sustancialidad del alma conduce al absurdo de

la imposibilidad de la memoria; no siendo el alma mas que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarian estos ninguna huella. Sean los pensamientos *A*, *B*, *C*, *D*, que se hayan sucedido respectivamente en los instantes *a*, *b*, *c*, *d*. Resultará que en el pensamiento *B* no podrá haber ninguna huella del *A*, ni en el *C* del *B*, verificándose lo propio en todos los demás. Porque, cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y como el *B* no existia cuando existia el *A* por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquel haber recibido nada de este. Luego no puede haber en *B* ninguna huella de *A*.

Si se dice que *A* y *B* están inmediatos en el tiempo, y que por consiguiente se pueden trasmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, preguntaremos si lo recibido es el mismo pensamiento *A*, ú otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento *A*, resulta que este no desaparece sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el *A* permanece siempre el mismo. Así la opinion que negaba la sustancialidad del alma viene á parar á la sustancialidad del pensamiento; por manera que, no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de sustancia, la ha reconocido en la modificacion. Si es algo distinto lo que el pensamiento *A* trasmite al *B*, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se replicase que lo que el *A* trasmite al *B*, aunque sea distinto, encierra todavía algo del pensamiento *A*, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la sustancialidad del alma, ni la sustancialidad del pensamiento, se viene á caer en una cosa tan extraña, cual es la permanencia ó bien la sustancialidad de una modificacion del pensamiento: se convierte en sustancia la modificacion de una modificacion.

5. Considérese la cuestion bajo el aspecto que se quiera: sin la sustancialidad del alma, es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente, todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos no formarian mas que una serie de hechos sin vínculo de ninguna especie, no habria memoria, no habria unidad de conciencia, no habria reflexion sobre nin-

guno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habria sujeto percipiente, y cada fenómeno seria tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX, cap. VI, VII, VIII, IX y X.)

CAPÍTULO II.

SIMPLICIDAD DEL ALMA.

6. El alma humana es simple.

Es simple lo que carece de partes; y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes *A, B, C;* pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si solo en *A*, están de mas *B* y *C;* y por consiguiente el sujeto simple *A* será el alma. Si el pensamiento reside en *A, B* y *C* resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepcion, una comparacion, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos?

7. La unidad de conciencia se opone á la division del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que esté en la *A* nada sabrán *B* ni *C,* y recíprocamente; luego no habrá *una* conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.

8. Además, estas partes *A, B, C*, ó serán simples ó compuestas: si son simples, llegamos á seres pensantes simples, y por consiguiente á lo que nosotros llamamos almas; así, no queriendo reconocer una en cada hombre, se cae en el extremo de admitir muchas: si las partes son compuestas, volveremos al mismo argumento del párrafo anterior, y por consiguiente será preciso llegar á seres simples pensantes, ó proceder admitiendo nuevas partes hasta lo infinito; en cuyo caso la conciencia no será *una*, sino multiplicada hasta lo infinito.

9. Para eludir esta demostracion, de nada sirve el apelar á una comunicacion de las partes entre sí. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante, fin-

giendo que la parte *A* comunica todo su pensamiento á las *B* y *C*; y que estas hacen lo mismo con respecto á ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades. 1ª. No puede alegarse ninguna razon, ni *a priori*, ni de experiencia, para probar que existe una comunicacion semejante; luego es una pura ficcion que nada vale en el terreno de la ciencia. 2ª. No se salva la unidad de conciencia, antes bien se la triplica; no resulta un solo ser pensante, sino tres, ó cuantas sean las partes que se hallen en comunicacion. 3ª. Si al fin se ha de llegar á seres pensantes simples, porque sin esto no se puede explicar la unidad de conciencia; ¿á qué multiplicarlos para verse luego en la necesidad de fingir comunicaciones imaginarias? Si se conviene en que no es posible explicar la unidad de conciencia sin admitir que cada ser pensante reune en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿porqué no admitir desde luego el ser pensante, uno y simple?

CAPÍTULO III.

IDENTIDAD DEL SER QUE EN NOSOTROS PIENSA Y SIENTE.

10. El ser que piensa en nosotros es el mismo que siente.

El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos *A* y *B* : *C* experimentará una sensacion; *A* un pensamiento; siendo *B* y *C* distintos, ¿porqué ha de tener el uno conciencia de lo que pasa en el otro? ¿Se dirá tal vez que se lo comunican? Pero en tal caso volvemos á la dificultad del capítulo anterior. La comunicacion no significa otra cosa, sino que *A* trasmite á *B* su sensacion al paso que *A* trasmite á *B* su pensamiento; en cuyo caso resulta que *A* siente y piensa, y *B* piensa y siente. Luego queriendo evitar el admitir un ser que pensase y sintiese, se admiten dos.

11. Se puede objetar á esto el que experimentamos con mucha frecuencia que el pensamiento y la voluntad racional

están en contradiccion con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad solo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que estas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sujeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podria haber conciencia de ambas cosas á un mismo tiempo. Esto nos lleva á consignar la existencia del libre albedrío, considerando al alma como una sustancia dotada no solo de espontaneidad, sino tambien de libertad.

CAPÍTULO IV.

LIBERTAD DE ALBEDRÍO.

12. En nosotros, á mas de las inclinaciones sensitivas, hay una facultad de inclinaciones puramente racionales que se llama voluntad. La existencia de esta facultad podria demostrarse *a priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al órden sensible, si nos faltase una inclinacion correspondiente á ellas, nuestra naturaleza estaria manca, por decirlo así, debiendo limitarse á pura especulacion en lo que se le ofrece de mas noble; pero á mas de esta razon tenemos la experiencia, que nos atestigua de una manera indudable la existencia de la voluntad. Muchas veces nos acontece que, estando inclinados por el sentimiento á un acto, hacemos lo contrario; así se verifica cuando cumplimos nuestro deber, á pesar del impulso de las pasiones. Entonces se entabla en nuestro interior una lucha en que parece que hay dos hombres, el uno rigiéndose por las impresiones sensibles, el otro por el dictámen de la razon. El heroismo no es mas que una gran victoria que el héroe alcanza de sí propio: el hombre nunca es mas grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones mas violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones y la razon abate á las pasiones y saca triunfante á la razon.

13. La voluntad racional es libre.

Entiendo aquí por libertad, la ausencia no solo de toda coaccion, sino tambien de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso además que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impela á obrar ó querer de una manera determinada. Si por libertad se entendiese únicamente la ausencia de coaccion ó de violencia, se podrian llamar libres todos los movimientos instintivos y sentimentales, pues que éstos proceden, no de una causa que influya violentamente sobre nosotros, sino de un principio interno que se desenvuelve sin que podamos impedirlo. Esta libertad, que excluye no solo la violencia sino tambien la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo nos asegura de que somos libres, no solo para ejecutar cosas diferentes, sino tambien para hacer ó dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados, nos sentimos con libertad para querer levantarnos: cien veces podemos hacer lo uno y lo otro segun nuestras necesidades, conveniencia ó capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones: hasta en el caso en que obedecemos á una ley, ú obramos por temor del castigo, ó impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la accion que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad ó una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer ó no querer el movimiento. Mientras permanecemos en sano juicio, conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos mas ó menos á querer ó no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decision: los mártires en medio de los mas atroces padecimientos permanecian inmóbiles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la mas refinada crueldad de los verdugos.

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada del auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo,

no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serian una emanacion de causas necesarias, residentes en su interior; y no mereceria por ellas mas vituperio ni alabanza, que por un dolor, una enfermedad, una afeccion cualquiera de su organizacion que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificacion no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta á una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo á la miserable condicion de los brutos.

CAPÍTULO V.

COMUNICACION DEL ALMA CON EL CUERPO.

16. Siendo el alma simple y el cuerpo compuesto, se ofrecen gravísimas dificultades cuando se trata de explicar su influencia recíproca. Los filósofos se han dividido en varias opiniones. Unos creen que el alma nada recibe del cuerpo, ni este del alma, y que solo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otro el efecto correspondiente. Segun esto no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios lo mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensacion que corresponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

Otros filósofos han creido que la influencia recíproca entre el alma y el cuerpo no era solamente ocasional, sino real, física, y á su sistema le llaman de influjo físico.

17. Leibnitz, con su fecunda inventiva, excogitó otra hipótesis muy ingeniosa, pero destituida de fundamento. Segun este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse á dos relojes, que, sin estar en comunicacion de ninguna especie, han sido construidos con tal exactitud y prevision, que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamás la menor discrepancia. Así será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creacion toda la serie de sensaciones pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra serie paralela de todos sus movimientos: estas dos series están dispuestas con tan exacta correspondencia que, por ejemplo, si corresponde á la serie del alma que hoy, á las cinco y tres minutos y cuatro segundos de la tarde, quiera recibir la sensacion de la lectura de un libro, precisamente en el mismo instante corresponderá en la serie del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Este movimiento de mi brazo, aunque me parezca que procede del imperio de la voluntad, es del todo independiente de ella; el imperio y el movimiento son dos posiciones de las agujas de dos relojes, que coinciden en marcar la misma hora, no porque tengan entre sí ninguna comunicacion, sino porque su autor los ha construido con tan delicada exactitud. Por cuya razon este sistema lleva el nombre de armonía prestabilita.

La simple exposicion del sistema de Leibnitz es su refutacion mas cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algun hecho experimental, ó alguna razon *a priori*, en que se la pueda cimentar? Además, salta á los ojos la dificultad de conciliar semejante hipótesis con la libertad de albedrío. Si todos los actos de nuestra voluntad están predispuestos con tal órden que el uno se haya de suceder al otro, como los movimientos de un reloj, la libertad es una ilusion; y al ejercer los actos que creemos libres, no hacemos mas que obedecer al desarrollo de la serie que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos series son independientes entre sí, resulta que los actos mas culpables serán inocentes: el

hombre que asesina á otro ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ajeno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta á quien encuentra debajo.

18. Varias son las razones que se alegan en pro y en contra del sistema del influjo físico y del ocasional; para no enredarnos en cuestiones vanas será conveniente fijar las ideas, separando lo cierto de lo dudoso. Veamos ante todo lo que nos atestigua la experiencia.

A ciertas impresiones recibidas por los órganos corresponden determinadas afecciones en el alma; y recíprocamente, á ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos en el cuerpo. Se aplica á mi mano un pedazo de hielo, y mi alma, experimentando la sensacion de frio, *quiere* que la mano se mueva para remover lo que la molesta, y la mano se mueve. Esto es lo único que enseña la experiencia; en pasando de aquí, entramos en las discusiones filosóficas.

19. Los partidarios de la causalidad ocasional argumentan de este modo: lo simple y lo compuesto no pueden influir lo uno sobre lo otro; estas son cosas disparatadas, cuya accion recíproca no se puede ni siquiera concebir. Un cuerpo obra sobre otro cuerpo, porque las partes del agente se aplican á las del paciente; ¿pero cómo se podrá verificar esto cuando uno de los dos extremos carece de partes? Luego, supuesto que la experiencia nos atestigua la correspondencia de los actos del cuerpo con los del alma, debiéramos decir que Dios es quien produce inmediatamente en ambos los afectos correspondientes, sin que uno ni otro sean mas que meras ocasiones del ejercicio de la causalidad divina.

Esta dificultad es especiosa: á primera vista parece insoluble; sin embargo, es susceptible de observaciones que la debilitan mucho, si no la disipan del todo.

20. La razon de que no puede haber comunicacion entre lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y por consiguiente no prueba nada. Admitida absolutamente la proposicion, se seguiria que Dios, ser simplicísimo, no puede ejercer su accion sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su accion no conoce límites; pues que la cuestion está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicacion con lo compuesto: si hay

esta repugnancia intrínseca, debe haberla en todo lo simple, y por consiguiente en Dios; si no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base.

21. Para afirmar con seguridad que no puede haber comunicacion de actividad entre lo simple y lo compuesto, será necesario probar que la accion *solo puede ejercerse por contacto.* Es cierto que, si la accion entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse á la manera que unos cuerpos empujan á otros, no seria explicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible á los ocasionalistas el dar un fundamento sólido á su sistema.

22. No siendo concluyente el argumento en favor de la causalidad ocasional, ¿nos decidiremos por el influjo físico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresion aquí empleada; quizá seria mejor usar de la palabra *real* en vez de *física*, para que, sin confundirse esta causalidad con los hechos materiales, se entendiese bien que solo se trata de establecer una accion verdadera.

23. Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos: y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse á demostrar la existencia de este vacío. Ensayémoslo.

24. Si la cuestion pudiera resolverse, nos guiarian á ello, ó la experiencia ó la razon: ambas son impotentes en este caso. La experiencia solo nos dice que existe la correspondencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica se halla fuera de su jurisdiccion. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto á las funciones orgánicas: y los sentidos no pueden atestiguar mas que movimientos ú otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestion relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo mas sagaz, mas delicado en el exámen del órgano de la vista; despues de haber explicado con la mas perfecta y atinada minuciosidad la construccion del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la porte del cerebro adonde este nervio termina, solo nos ha ha-

blado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el *modo* con que los objetos que explica producen la sensacion de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento; este es un hecho de conciencia; al imperio corresponde el movimiento: este es otro hecho experimental; para la ejecucion se mueven tales ó cuales músculos, á donde van á parar tales ó cuales nervios salidos de este ó aquel punto del cerebro: este es otro hecho tambien experimental que el fisiólogo consigna; pero ¿porqué al imperio de la voluntad ha de corresponder tal movimiento en el cerebro? Sobre esto nada dice la experiencia, y el fisiólogo conviene en que esta es una cuestion fuera del campo de sus experimentos.

25. Ya que la cuestion es irresoluble en el terreno de la experiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razon.

La idea de causa pertenece á la clase de las que hemos llamado indeterminadas. (V. *Ideología pura*, capítulos IV y XI), y por consiguiente sus aplicaciones á un caso positivo dependen de las condiciones que nos suministre la experiencia. Esta idea tomada en general, solo nos ofrece la relacion de las de ser, y de un no ser que ha pasado á ser. Luego debe limitarse á las verdades de un órden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la experiencia. Ahora bien, esta nos falta precisamente en la cuestion que nos ocupa, segun acabamos de manifestar (18); luego la razon no es capaz de enseñar nada decisivo, y solo puede ofrecernos conjeturas mas ó menos plausibles.

26. Nuestras ideas intuitivas se reducen á cuatro clases: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad. (V. *Ideología pura*, cap. XV.) ¿De qué nos sirve todo eso para resolver la cuestion propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de extension y demás calidades con que los cuerpos se nos presentan; la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son fenómenos de nuestra conciencia; en ninguna de estas ideas se halla la representacion del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia.

27. De donde inferiremos que la única resolucion de la cuestion es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es

poco satisfactorio, pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud.

CAPÍTULO VI.

SITIO DONDE RESIDE EL ALMA.

28. Como el alma está unida al cuerpo con tan estrecho vínculo, se ofrece la cuestion sobre el lugar que ocupa en el mismo. Descartes la coloca en la glándula pineal; Buffon en la membrana que cubre el cerebro; otros en diferente sitio, distinguiéndose por su singularidad la opinion de los aristotélicos, quienes opinan que está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de sus partes.

29. En esta cuestion se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicacion del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razon no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento mas concluyente que se podria hacer seria el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservacion bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte: y sin embargo todavía no se habria conseguido resolver la dificultad. Entonces se habria probado la necesidad fisiológica de un órgano, mas no que el alma residiese en él, pues que el conservarse ó el acabar la vida por solo un órgano, puede depender de otras causas que no tengan relacion con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano mas necesario? Tal puede ser la relacion de los órganos que unos sean mas indispensables que otros por razones que á nosotros se nos ocultan, y que sin embargo no sean los mas á propósito para la residencia del alma. Séame permitido valerme de una comparacion. El maquinista dirige la máquina sin colocarse en la parte mas esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento sin aplicar su mano á las partes mas íntimas y delicadas. Además, la vida se puede

terminar por la falta ó la lesion de órganos muy diferentes: y sin destruirse ninguno de los principales puede el hombre morir por la falta de la sangre. Infiérese de esto que, para probar que el alma se halla situada en una parte del cuerpo, no basta que esta parte sea necesaria para la conservacion de la vida, y por consiguiente ningun experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestion psicológica.

50. La opinion de los aristotélicos no se funda tampoco en razones concluyentes, y á primera vista parece contradictoria. ¿Cómo es posible que una cosa esté toda en diferentes lugares? Hé aquí el argumento principal y quizás el único que se le puede objetar. Pero esta objecion tan apremiante, aparece tanto mas débil cuanto mas profundamente se la examina.

Si bien se observa, se confunden aquí dos órdenes de ideas totalmente diversos: se quieren aplicar á un objeto incorpóreo, simple, las mismas reglas que á los cuerpos en su estado natural; y no se advierte que estar en un lugar significa cosas diferentes segun el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extension propia en una posicion determinada con respecto á las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que, si hablamos de un ser que carezca de extension, que no tenga partes de ninguna especie, su relacion con la extension de los cuerpos no puede ser de la misma clase que la de estos entre sí. Asentada esta diferencia, la objecion se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y á un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible tratándose del órden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero si se habla de seres no corpóreos, y hasta de cuerpos que no se hallen en el órden natural, desaparece la imposibilidad.

51. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte, era atribuirle algo de la inmensidad que solo pertenece á Dios. Permítaseme observar que este cargo es infundado. Las diferencias son varias. En primer lugar, Dios está todo en todo el universo, y todo en cualquiera de sus partes; el alma está solo en el cuerpo. Dios estaria del mismo modo en todos los universos posibles, si llegasen á criarse; el alma está solo en su cuerpo. Dios por razon

de su inmensidad está en todo lo existente; el alma puede perder su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfeccion de su naturaleza; el alma tiene su habilitacion en el cuerpo con dependencia de la accion de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son mas que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma; pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle á un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad solo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los cuerpos en el espacio. A estas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mutua limitacion de las partes contiguas; si pues se trata de partes que no se hallen en este caso, ó de seres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen, y que sin embargo son indispensables para que pueda ser valedero. (V. *Filosofía fundamental*, lib. III.)

CAPÍTULO VII.

OBSERVACIONES FUNDAMENTALES PARA SOLTAR TODAS LAS DIFICULTADES DE LOS MATERIALISTAS.

33. Para dejar fuera de toda duda que el alma es distinta del cuerpo, conviene soltar las dificultades que objetan los materialistas; esta solucion será mas fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precision algunos puntos, de cuya confusion nacen las objeciones.

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones, mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento*, no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos, por medio de los órganos corpóreos, á la manera que

el artesano se vale de los enseres de su oficio; sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

35. Para afirmar que á un sujeto le repugna una propiedad, no es necesario conocer la esencia del mismo; basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradiccion con aquello de que se trata. El rudo que ignora cuál es la esencia de la elipse, puede conocer muy bien que á dicha curva le repugna el ser triangular; bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningun ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginacion son únicamente los sensibles, y por consiguiente materiales. Los seres incorpóreos, sean sustancias, sean atributos, solo podemos conocerlos con el entendimiento; no los imaginamos, los concebimos.

37. Uno de los argumentos mas manoseados por los materialistas es el que ya proponia Lucrecio, hace veinte siglos. Las facultades del alma siguen un movimiento semejante al del cuerpo: cuando este es tierno, como en la infancia, ellas son tiernas é infantiles; cuando es robusto, ellas son robustas; cuando está enfermo, enferman; cuando envejece, envejecen; cuando muere, mueren; luego el alma no se distingue de la organizacion; luego el pensamiento y todos los fenómenos intelectuales, morales y sensibles, no son otra cosa que el producto del organismo.

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho mas arriba (34). Aun suponiendo exactos los hechos alegados, solo probarian que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma; pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condicion necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones: ¿será legítimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso á todo? En un instrumento de música es indispensable en tal ó cual sitio un pedazo de madera ó de metal; ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes, y ¿atribuiremos los prodigios de su arte á los ingredientes y al pincel? Sin el golpe del aza-

don dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habria nacido, y ¿diremos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta, solo se deban al azadon, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la accion del aire y de la lluvia? Tal es el raciocinio de los materialistas: los órganos son necesarios para las funciones del alma, luego estos y el alma son una misma cosa: ¿quién no ve la monstruosa confusion de ideas que hay en este sofisma?

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho mas arriba (35). Para saber que un predicado repugna á un sujeto, no necesitamos conocer la esencia de este; nos basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales á la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia; pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es, que no es simple, sino compuesta. Es así que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no, y con respecto á una misma cosa, son imposibles; la simplicidad implica negacion de composicion; esta implica negacion de simplicidad: luego el alma no puede ser á un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material.

39. ¿Qué es el alma, dicen otros, si no es cuerpo? A una cosa incorpórea, ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representacion imaginaria, no cabe representacion del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objecion se funda en una grosera confusion de lo inteligible con lo sensible (36).

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porcion de hechos que indican cuán sin fundamento se pretenden confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos á la ciencia fisiológica, para que no se llevase demasiado lejos la expresada relacion, hasta el punto de convertirla en una proporcion perfecta. Aun cuando esta proporcion existiese con toda exactitud, no se probaria que el alma es la misma organizacion porpue siempre

quedaria en pié la solucion fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante exactitud no existe, y que la experiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte mas ó menos considerable del cerebro que no pueda ser destruida por supuraciones ó lesiones orgánicas, conservándose las sensaciones en toda su integridad. (Doctrina de las relaciones entre lo físico y lo moral.)

Cabanis, nada sospechoso á los materialistas, dice lo siguiente: « Porciones considerables del cerebro son consumidas por varias enfermedades, ó destruidas por accidentes ú operaciones necesarias, sin que la sensibilidad general, las funciones mas delicadas de la vida y las facultades del espíritn resulten perjudicadas de ningun modo. . . . .

. . . .

La experiencia demuestra que, exceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado en que las lesiones deben producir inevitablemente tal efecto conocido. Actualmente no se exceptúan de esta regla el cerebro, el cerebelo, y las dependencias de uno y otro. » (*Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre.* Memoria III, 53.)

Gall prueba con hechos que el hidrocéfalo ó hidropesía del cerebro no siempre turba las facultades mentales, como habia pretendido Cabanis, y sostiene que el cerebro puede continuar ejerciendo sus funciones aunque esté nadando en un flúido.

En algunos casos de enajenacion mental se ha creido descubrir alteraciones orgánicas; pero Broussais afirma que puede haber locura sin ninguna mudanza perceptible en el encéfalo. Lo mismo opinan Esquirol y Pinel, ambos conocidos por sus estudios sobre las enfermedades mentales.

CAPÍTULO VIII.

SISTEMA DEL ÁNGULO FACIAL Y DE LAS RELACIONES DEL CEREBRO CON EL CEREBELO.

41. Los que han pretendido determinar el valor de las facultades intelectuales y morales por medio de los órganos, han

excogitado diferentes teorías apoyándolas con varios hechos; daremos de ellas una sucinta noticia, manifestando al propio tiempo que nada pueden probar contra la espiritualidad del alma.

42. Camper pretende que la medida de la inteligencia en la escala de los animales es el ángulo facial, que está formado de dos líneas, una tirada desda la raíz de los dientes superiores á la cima de la frente, y otra que sale de la misma raíz y va á parar al occiput, pasando á poca diferencia por los agujeros de los oidos; ó en otros términos: de una línea que desde el extremo de la frente á la raíz de los dientes superiores, caiga perpendicularmente sobre otra tirada desde la misma raíz hácia atrás en la direccion de la base del cráneo. Cuanto menor sea este ángulo, tanto mas se inclinará la frente hácia atrás, siendo mas innoble la figura, y acercándose á la de los brutos. Cuando el ángulo es recto ó de 90 grados, la cara está en posicion vertical, y adquiere un especial carácter de hermosura y nobleza. Si el ángulo es mayor de 90 grados, el semblante tiene aire de majestad. Los pintores y escultores griegos y romanos daban á las caras un ángulo mayor de 90 grados, especialmente cuando querian representar á Júpiter, padre de los dioses.

Observa además Camper que el ángulo facial del Europeo, el hombre de la raza mas inteligente, es de 80 á 90 grados; el del Kalmuco y del negro de 70, y el del orang-utang de 58. Otros naturalistas varían en esta medida; pero es cierto que se nota la diferencia del ángulo. En pasando á los cuadrúpedos se hace mas pequeño aplanándose mas y mas la frente; y en los reptiles y pescados llegan las dos líneas á formar casi una sola, desapareciendo todo rastro de cara, y terminando la cabeza en un deforme hocico.

43. Esta teoría es mas ingeniosa que sólida. Desde luego se debe admitir que, bajo el aspecto de la belleza y de la dignidad, el grandor del ángulo es una condicion indispensable: prescindiendo del color, ¿quién no prefiere la cara de un Europeo á la de un negro? Aun sin tanta diferencia, se nota fácilmente que las figuras son mas hermosas si tienen la frente elevada, y la parte inferior de la cara poco saliente. Nada tenemos pues que objetar á los artistas griegos y romanos; los de nuestros

dias siguen la misma regla : á una figura que haya de distinguirse por su belleza y dignidad, siempre se procura darle un grande ángulo, con frente elevada que domine la parte inferior del rostro.

44. Pero ¿se puede decir de la inteligencia lo mismo que de la belleza y dignidad? Los hechos no confirman la hipótesis de Camper. Tiedemann ha escrito una memoria sobre el cerebro del negro comparado con el del Europeo; y en ella afirma que á pesar de la diferencia del ángulo facial no hay ninguna en la estructura interior del cerebro. Este mismo autor ha medido un gran número de cráneos de la mayor parte de las razas; y de sus investigaciones resulta que muchos de los pueblos mas bárbaros tienen el cerebro igualmente desarrollado que los Europeos.

45. Aun suponiendo que las observaciones hubiesen confirmado la proporcion del ángulo facial con la inteligencia, ¿se inferiria de esto que el alma no es distinta del cerebro? no, ciertamente. La mayor perfeccion del órgano material, manifestada en el mayor desarrollo, seria la mayor perfeccion del instrumento; pero no le quitaria á este su naturaleza, ni alteraria la esencia del agente principal (35).

46. La doctrina de Camper tiene relacion con otra, segun la cual la mayor inteligencia del hombre depende de que la parte anterior del cerebro se halla en él mas desarrollada que la posterior; pues que este desarrollo hace que el cráneo y la frente sean mayores, lo que contribuye al incremento del ángulo. Oken, en su *Historia natural*, dice que en los mamíferos el cerebro es seis veces mayor que el cerebelo, y en el hombre nueve (*Historia natural*, tomo IV). Además, comparando el volúmen del cerebro del hombre con la médula espinal, se le halla cuarenta y tres veces mayor, á poca diferencia, cuando en los animales la relacion es mucho mas pequeña; por ejemplo, en el gato es solamente cuatro veces mayor, y en el raton tres, segun dicen el citado Oken y Carus en sus *Elementos de la anatomía* y en su *Zootomía*.

47. Nadie niega que haya diferencias entre la organizacion humana y la de los brutos; pero á primera vista, y prescindiendo de estas comparaciones, ocurre una consideracion gravísima que resuelve la cuestion. La *diferencia* del hombre al

bruto ¿está en proporcion con las *diferencias* orgánicas? Comparad el cerebro de Platon, de Aristóteles, de san Agustin, de Bossuet, de Leibnitz, de Newton en su volúmen y peso, con el de un bruto cualquiera; y pregunto, aunque sea la proporcion como 4, como 10, como 100, como 1000000 si se quiere, á 1, ¿dará esto la medida de la *diferencia* de las inteligencias entre esos hombres y el bruto?

48. Pero repito que los hechos desmienten semejantes teorías. Si se trata del volúmen absoluto, el elefante, y sobre todo la ballena y otros grandes cetáceos, tienen un cerebro mucho mayor que el hombre, y ¿es igual su inteligencia á la nuestra?

49. Considerando el cerebro relativamente á la masa del cuerpo del animal, tampoco se halla la clave para explicar la diferencia de las facultades intelectuales por las del órgano. El peso del cerebro del saimini, especie de mono, es con respecto al peso de su cuerpo como 1 á 22; lo mismo sucede en el hombre, habiendo individuos en que la desventaja es contra este, pues que el peso es á veces como 1 á 25, á 30, y hasta á 35. Hay otros animales cuya inteligencia debiera ser mayor que la del hombre, porque la relacion en ellos es mayor; es de 1 á 14 en el serin, y de 1 á 21 en el mulot.

50. Comparados los animales entre sí, tampoco se halla proporcion entre la magnitud respectiva de su cerebro y su conocimiento. En el asno la relacion es de 1 á 212, en el caballo de 1 á 400, y en el elefante de 1 á 500. Así el asno seria mas inteligente que el caballo y el elefante; y comparadas las tres especies con los anteriores, la diferencia seria enorme, lo que está en contradiccion con la experiencia.

51. Tocante á la relacion de la parte anterior del cerebro con la posterior, tambien hay hechos curiosos en contra de la supuesta proporcion. Dice Forichon (*Impugnacion del materialismo y de la frenología*) que el Dr. Leuret ha encontrado que precisamente los animales cuya parte anterior está mas desarrollada son los menos inteligentes. Si se admitiese la teoría que combatimos, el conejo tendria mas conocimiento que los monos; siendo lo mas curioso el que el asno y el caballo serian mas inteligentes que el hombre. Hé aquí algunos datos que nos proporciona el Dr. Leuret, valuada la relacion en milímetros.

	Parte anterior.	Parte posterior.	Relacion.
Hombre. . .	36	65	1 : 1,80.
Caballo. . .	27	38	1 : 1,40.
Asno.	22	29	1 : 1,31.
Conejo. . . .	8	10	1 : 1,25.

Segun esta teoría la inteligencia del hombre estaria representada por $\frac{1}{1,80}$; la del caballo por $\frac{1}{1,40}$; la del asno por $\frac{1}{1,31}$; y la del conejo por $\frac{1}{1,25}$. En tal caso la inteligencia del hombre seria 555; la del caballo 714; la del asno 763; la del conejo 800. *Risum teneatis.*

52. Resulta pues evidente que, segun la experiencia, el cerebro no puede dar la medida de las facultades intelectuales, ya se le tome absolutamente, ya con relacion al cuerpo, ya se compare la parte anterior con la posterior. Inútil seria pues insistir en este punto, si no fuese necesario decir dos palabras sobre la doctrina de Gall.

CAPÍTULO IX.

SISTEMA FRENOLÓGICO.

53. El sistema frenológico es el siguiente. Se considera el cerebro dividido en una porcion de partes, y á cada una de estas se la mira como un órgano especial de cierta facultad perceptiva ó afectiva. La frenología da orígen á la craneoscopia, cuyo objeto es conocer las facultades intelectuales y morales del individuo por medio de las protuberancias del cráneo. La craneoscopia puede ser mirada como una dependencia de la frenología, y estriba en el supuesto de que la forma exterior del cráneo expresa el volúmen y figura de la masa cerebral.

54. Los frenólogos convienen con la generalidad de los fisiólogos y psicólogos en cuanto miran al cerebro como un órgano de nuestras facultades; pero se distinguen en que lo consideran múltiple, ó mas bien como un conjunto de órganos, cada uno de los cuales tiene su funcion propia.

55. Si la frenología reconoce la simplicidad y libertad del

alma, limitándose á establecer que el ser espiritual se vale de distintas partes del cerebro, segun las varias funciones que debe ejercer, si las inclinaciones de que supone órganos á las diferentes partes del cerebro, las mira como sujetas al libre albedrío, no diremos que sea contraria á las sanas doctrinas psicológicas, y será uno de tantos sistemas como se han excogitado para explicar los secretos del hombre; pero si confunde los órganos materiales con el ser espiritual que los emplea, si las inclinaciones radicadas en ellos las quiere convertir en hechos necesarios que no puedan ser dominados por la libre voluntad, la frenología cae en el materialismo y en el fatalismo, y queda refutada con lo que se há dicho contra estos errores (cap. II y IV).

56. Examinemos ahora brevemente los fundamentos y el método de la frenología en el terreno de los hechos.

En primer lugar, la frenología tiene contra sí una prevencion grave, cual es el exclusivismo que la distingue. Solo atiende al volúmen y figura del cerebro, y prescinde de las demás propiedades del órgano. ¿Con qué derecho? Si el volúmen y figura de las partes pueden contribuir á la perfeccion ó imperfeccion de las facultades, ¿porqué no podrá influir en esto la naturaleza, la íntima organizacion de estas mismas partes? En todo el organismo del hombre se nota que para la apreciacion fisiológica no basta la medida del volúmen y figura, sino que se necesita el análisis de la naturaleza del órgano: á igualdad de volúmen y figura puede haber desigualdad de peso, y por consiguiente de masa; aun siendo igual el peso puede haber desigualdad de contextura, de propiedades físicas, químicas y vitales: ¿porqué pues nos hemos de limitar á la sola apreciacion del volúmen y figura? Esto parece contrario á todos los principios fisiológicos.

57. Además: las funciones de los órganos dependen de su mayor ó menor vitalidad; y esta no puede apreciarse por solo un órgano aislado; mucho menos si se atiende únicamente á su volúmen y figura. Nadie ignora las relaciones del corazon con el cerebro, y los movimientos producidos en este por la circulacion de la sangre: luego las funciones del cerebro están subordinadas á influencias distintas de sus dimensiones; y quien solo considere estos datos se olvida de otros muy impor-

tantes en el problema. La médula espinal, todo el sistema nervioso, tanto el encefálico como el ganglionar, ejercen funciones muy importantes en la vida; la variedad de temperamentos produce diferencias sobremanera notables, tanto en las funciones puramente orgánicas como en las animales ó de relacion parece pues contrario á la razon y á la experiencia el exclusivismo frenológico, cuando se limita á considerar el volúmen y la figura de las partes del cerebro.

58. Gall necesita suponer que los órganos del alma están en la superficie del cerebro: suposicion contraria á la experiencia. Flourens ha probado con muchos experimentos que se pueden quitar partes considerables del cerebro por delante, por detrás y por los lados, sin que el animal pierda ninguna de sus facultades (*Exámen de la frenología*). Esta doctrina de Flourens está confirmada con los experimentos de Berard, de Cabanis y otros fisiólogos (cap. VII, al fin).

59. No se ha observado una relacion constante entre las lesiones de determinadas partes del cerebro y las facultades que se le asignan; ni tampoco entre el volúmen de las primeras y el desarrollo de las segundas; y en semejantes materias, no se puede adelantar sino con la luz de los hechos.

60. El arte de apreciar las facultades intelectuales y morales por la simple inspeccion del cráneo carece de fundamento, si no puede suponer una proporcion entre el volúmen de las partes cerebrales y el desarrollo de las facultades respectivas; y así, habiendo probado que no hay tal fundamento, la craneoscopia queda arruinada. Pero prescindiendo de esto, ella por sí sola se halla sujeta á gravísimas dificultades, de que no puede eximirse aun cuando la frenología en sí misma fuera una ciencia cierta. En efecto, la craneoscopia necesita no solo de la proporcion de las partes del cerebro con el desarrollo de las facultades, sino tambien de que el cráneo sea la verdadera expresion de aquellas partes, y esto último no es siempre verdad.

61. M. Magendie ha descubierto que el canal vertebral no está exactamente lleno por la médula, ni el cráneo por el cerebro; y que tanto la médula como el cerebro están separados de las membranas que los cubren, por un líquido al que el

mismo fisiólogo ha dado el nombre de céfalo-espinal y céfalo-raquidio.

62. Observa Richerand, que en los individuos de temperamento linfático, la tardía osificacion del cráneo hace que el cerebro, cargado de jugos acuosos, adquiera un volúmen considerable sin contener por esto una mayor porcion de sustancia medular; y además se nota que los dotados de este temperamento son las mas veces ineptos para las tareas intelectuales, y rara vez adelantan en lo que exige actividad y constancia.

63. Hay varias circunvoluciones de la masa cerebral que no están en contacto con el cráneo; luego no pueden ser representadas por la forma de este.

64. Prescindiendo de la parte fisiológica, tampoco es admisible la doctrina de Gall cuando entra en el terreno psicológico. El modo con que explica la razon y la voluntad conduce á funestas consecuencias.

65. Segun Gall, la razon y la voluntad no son facultades especiales, son únicamente resultados. Cada facultad de las enumeradas por la frenología tiene su percepcion especial y su memoria y su inclinacion propias; por manera que « la razon es el resultado de la accion simultánea de todas las facultades intelectuales; » y la voluntad es « el resultado de la accion simultánea de las facultades intelectuales superiores. » Esta doctrina, á mas de estar en contradiccion con la de los psicólogos antiguos y modernos que han mirado á la razon y á la voluntad como facultades simples y principales, destruye la unidad de conciencia; porque si ni la razon ni la voluntad son mas que un *resultado*, esta razon y voluntad no son mas que un *conjunto*. Si se replica que tambien puede haber resultados simples, observaremos que en tal caso los frenólogos se verian precisados á admitir facultades simples, producto de un concurso de otras facultades; ¿porqué pues, no admitirlas desde luego? Además, ¿qué es un resultado simple procedente de un conjunto de causas? Cada causa, por lo mismo que es causa, pondrá en el efecto algo distinto de lo que pone la otra; luego en este resultará multiplicidad.

66. ¿Inferiremos de lo dicho que por la constitucion de los órganos nada se pueda conjeturar sobre las facultades del hombre? Esto seria otra exageracion. No cabe duda que la

mayor perfeccion del cuerpo contribuye al mejor desarrollo de las facultades del alma; muchos filósofos creen que no hay ninguna diferencia entre las almas humanas, y que la variedad en la extension de las facultades en los individuos solo depende de la mayor ó menor perfeccion de los órganos á que están unidas. ¿Quién no ha notado la amplitud y prominencia de la frente de muchos hombres ilustres? ¿Quién no se ha sentido inclinado una y mil veces á juzgar de las calidades de una persona por su semblante, figura y movimientos? No pretendo pues condenar toda observacion para descubrir por indicios externos las facultades internas; solo advierto que no se debe elevar fácilmente al rango de ciencia un conjunto de hechos, no siempre constantes, frecuentemente contradictorios, y sobre todo mal aplicados al objeto de que se trata.

67. Para que los jóvenes tengan en esta materia reglas con que dirigirse, pongo á continuacion algunas observaciones que no deben perder nunca de vista.

1ª. No debe admitirse ningun sistema que esté en contradiccion con la espiritualidad del alma, y su libertad de albedrío.

2ª. Salvos estos principios, no hay inconveniente en admitir ciertas relaciones entre la mayor ó menor perfeccion del organismo, y el desarrollo de las facultades del alma.

3ª. Como estas materias son de pura observacion, es necesario guardarse de establecer ninguna proposicion general y absoluta, sin haber antes recogido un gran número de hechos relativos á hombres de todas las razas, de todos los grados de la escala social, de todas edades, sexos y condiciones, y por fin, de todas las situaciones de la vida.

4ª. En general, es peligroso el exclusivismo en favor de un órgano determinado; porque en la íntima relacion que entre sí tienen, es imposible que no ejerzan grande influencia los unos sobre los otros.

68. Por esta razon el sistema de Lavater lleva ventajas al de Gall. Lavater no toma el cráneo como único indicio de las facultades del alma, sino que extiende su observacion á todo el cuerpo. El temperamento, el tamaño y figura de la cabeza, el gesto, la actitud, el porte, los modales, el metal de voz, los ojos, la mirada, la boca, la nariz, la frente, la barba, el cue-

llo, el pecho, los músculos, las manos, hasta los cabellos, todo lo hace entrar en combinacion para juzgar con acierto. Esta doctrina, sea lo que fuere de su valor é importancia, es mas racional que la de los frenólogos, estando mas de acuerdo con los buenos principios fisiológicos, y con lo que dicta al comun de los hombres el simple buen sentido cuando se proponen juzgar de lo interior por las apariencias externas.

CAPITULO X.

EL ALMA DE LOS BRUTOS.

69. La naturaleza del alma de los brutos es un secreto que no han podido aclarar las discusiones filosóficas. Los materialistas se han querido aprovechar de esta dificultad, y la han objetado á los defensores de la espiritualidad del alma humana. « Si el bruto, han dicho ellos, no encerrando nada mas que materia, siente, tenemos que una organizacion puramente material puede producir sensaciones; ¿porqué pues, mejorándose, no podria engendrar el pensamiento, la voluntad, y cuantos fenomenos hallamos en el hombre? » Es sobremanera difícil el explicar la naturaleza del alma de los brutos; pero es sumamente fácil el demostrar que esta oscuridad filosófica nada prueba en favor de los materialistas.

70. Descartes y otros filósofos han sostenido que en los brutos no habia sensacion, que eran meras máquinas: de suerte que todo cuanto vemos en los animales no es mas que puro movimiento, producido por resortes mecánicos. Si se los punza ó quema, gritan y se agitan; si pueden huyen, ó cuando no, pican, arañan ó muerden; pero estos fenómenos no resultan de que el animal experimente dolor, sino de que con la punzada ó el fuego hacemos mover un resorte que produce el sonido de la voz, y los movimientos consiguientes. Al montar un reloj se oye tambien cierto sonido y se ven movimientos sin que el reloj experimente sensacion alguna. Esta opinion filosófica no desata el nudo, lo corta: es un recurso desesperado para salir de dificultades. En su propia extrañeza lleva contra

es una prevencion poderosa : *quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.*

71. En esta cuestion se divaga mucho, porque se quiere ir mas allá de lo que sus límites permiten : fijémoslos pues exactamente , que entonces habremos adelantado no poco en el camino de la verosimilitud , ya que no de la verdad.

La cuestion sobre el alma de los brutos pertenece á las que hemos llamado del órden real (V. *Ideología pura,* cap. xv.) : se trata, no de ideas, sino de hechos ; es preciso pues ante todo consultar la experiencia. Veamos lo que esta nos dice.

72. Hay en los brutos una organizacion que tiene cierta analogía con la nuestra. Nacen por generacion, se conservan y crecen por nutricion , mueren por descomposicion. Esto nos lo atestiguan los sentidos, y lo explican largamente la zoología y anatomía comparadas.

En el uso de los medios para la conservacion del individuo y de la especie, vemos cierta analogía con lo que nosotros ejecutamos. Buscan el alimento y lo demás que favorece á su existencia ; huyen de lo que les daña; se proporcionan cosas que á nosotros nos causan placer, y se guardan de otras que nos producen dolor ; en invierno se arriman á la lumbre ó se exponen á los rayos del sol , en verano se retiran á lugares frescos ; siguen á quien los cuida y acaricia , se apartan de quien les pega ; cuando logran lo placentero , hacen gestos que parecen de contento ; cuando reciben una contusion ó herida , dan gritos , sufren convulsiones semejantes á las que vemos en el hombre. Estos fenómenos no admiten duda ; no son objetos de discusiones , pues que se ofrecen á los sentidos. La dificultad está en explicar la naturaleza del principio interno de que dimanan. Aquí acaba la observacion y empieza el discurso.

73. Como no podemos trasladarnos al interior del animal para ver intuitivamente lo que allí hay, claro es que la cuestion entre Descartes y sus adversarios no puede resolverse por experiencia inmediata. Los mayores adelantos zoológicos no conducirian mas allá de movimientos orgánicos : aferrándose Descartes en sostener que el principio de estos no es mas que un ser sensitivo , no habria ningun medio de convencerle por la experiencia. La sensacion no se ve ni se palpa , en este caso la observacion no se extiende mas allá de la esfera corpórea;

confesará Descartes que hay tal ó cual flúido, tal ó cual movimiento, tal ó cual combinacion química, tal ó cual semejanza con lo que produce en nosotros sensaciones; pero negará que las haya en los brutos: dirá que la semejanza no es el hecho; que aun suponiendo que no hubiese disparidad en el fenómeno no se inferiria semejanza en su principio; y cuando se le estreche con la perpetuidad de esa armonía entre las apariencias, apelará á la omnipotencia divina, observando que si artífices humanos han llegado á construir autómatas que ejecutaban movimientos admirables, bien podria haber construido máquinas mucho mas perfectas Dios, infinitamente sabio y poderoso.

74. Preciso es confesar que será difícil triunfar completamente de un filósofo que de tal modo se encastille; pero tambien es necesario convenir en que el argumento de analogía es aquí tan plausible que arranca nuestro asenso con una fuerza que no alcanzamos á resistir. Bien podemos creer que el mismo Descartes se olvidaba de su opinion al levantarse de su bufete, y que al oir el vivo maullo del gato cuya pata pisaba, no debia de pensar que aquello fuera el sonido de un órgano cuyas teclas se habian tocado.

Descansaremos pues tranquilamente en la razon de la analogía, ya que en la misma descansa el sentido comun; no es buen modo de conducir una cuestion filosófica el empezar por contradecir al género humano. Así, admitiendo en los brutos sensaciones verdaderas tales como nos las indican los fenómenos, ventilaremos las demás cuestiones que á este punto se refieren. Fijaré las ideas y deslindaré las cuestiones con la mayor precision que alcance. La materia lo exige.

75. ¿El principio sensitivo de los brutos es materia? No. La materia es incapaz de sentir: lo tengo demostrado en la Estética (cap. VI); y no necesito repetir aquellos argumentos.

76. ¿El alma de los brutos es espiritual? No. Porque por espíritu entendemos una sustancia simple, inteligente y libre; y la libertad é inteligencia no se hallan en los brutos. La experiencia lo atestigua.

77. ¿El alma de los brutos es inmaterial? Sí. La inmaterialidad implica negacion de materia; habiendo, pues, demostrado que no es materia, no la podemos hacer material sin incurrir en contradiccion.

78. ¿La inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad? No. La inmaterialidad solo expresa negacion de materia; la espiritualidad, á mas de esta negacion, significa sustancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad.

79. ¿Hay medio entre lo material y lo inmaterial? No. Porque no le hay entre la afirmacion y la negacion.

80. ¿Hay medio entre la materia y el espíritu? Sí. Porque un ser que no sea materia y que no tenga las propiedades contenidas en la espiritualidad (78), será este medio que buscamos.

Hemos demostrado que el alma de los brutos no es materia (75), ni tampoco espíritu (76); luego es un ser medio entre materia y espíritu.

81. ¿Cuál es la íntima naturaleza, la esencia de esa alma, ser medio entre el cuerpo y el espíritu? No lo sé; y hasta me parece que la cuestion es irresoluble. El alma del bruto no la conocemos por intuicion intelectual; no la sentimos por experiencia interna, pues que no está en nuestro interior; no la percibimos con los sentidos, pues que estos no pasan de los fenómenos de observacion; no cae bajo ninguna de las ideas que hemos llamado intuitivas; luego solo la podemos conocer por un concepto general, en que entren los de inmaterial, y sujeto en el que se hallan los fenómenos sensibles.

82. Estos son los límites de la cuestion: cuanto salga de ellos es conjetura mas ó menos verosímil, pero que no puede elevarse á certeza.

83. Fijados los límites de la cuestion en lo relativo á la esencia del principio sensitivo de los brutos, examinemos el valor de la dificultad que se nos objeta para probar que el hombre no encierra un principio espiritual, y que es únicamente un bruto mas perfecto.

84. Asentado que el alma de los brutos no es materia, lejos de que la inmaterialidad de la nuestra vacile, queda mas afirmada: el argumento es *a fortiori*, y se retuerce contra los adversarios; ellos decian: « el alma de los brutos es materia; luego tambien puede serlo la del hombre; » y nosotros contestamos: « el alma de los brutos no puede ser materia; luego mucho menos lo será el alma humana. »

85. En lo tocante á la espiritualidad, tambien queda resuelta

la cuestion. Por espíritu entendemos una sustancia simple, inteligente y libre: el alma humana tiene estos atributos y la del bruto carece de inteligencia y libertad; luego aquella es espíritu y esta no.

86. Las dos son inmateriales, es cierto; porque ambas carecen de materia. Luego las dos son espirituales; niego la consecuencia, porque inmaterialidad no es sinónimo de espiritualidad (78).

87. Veamos ahora lo que nos enseña la experiencia respecto á la perfeccion del hombre comparada con la del bruto.

88. La percepcion del bruto es puramente sensitiva; nada tiene de intelectual. Las verdades universales, necesarias, están fuera de su alcance.

89. Aun en el órden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros: percibe lo que siente en la actualidad, ó recuerda lo que antes ha sentido; no pasa de aquí. Por el contrario, el hombre reflexiona sobre las sensaciones presentes y pasadas; las combina de mil modos; se forma en su imaginacion nuevos objetos que con su industria realiza en lo exterior, en los prodigios de las artes.

90. La sensibilidad en el hombre se eleva inmensamente sobre la de los brutos, porque participa de la inteligencia: y así es que no solo tiene las impresiones de los sentidos, sino que percibe la belleza y armonía del mundo sensible. El bruto que se hallara en la cámara donde trabajaban Miguel Angel ó Rafael, veria las mismas figuras y colores que ellos, es cierto; pero comparad si os atreveis aquella sensibilidad estúpida con la sublime inspiracion del artista.

91. De estas consideraciones, que seria muy fácil ampliar, resulta claro que, aun no considerando mas que el órden sensible, el hombre se eleva inmensamente sobre los brutos; quien lo niegue no merece los honores de la refutacion.

92. El hombre, á mas de los fenómenos sensibles, percibe en los objetos sentidos un hecho comun: la extension; y halla en él una idea fecunda de donde nace una vasta ciencia: la geometria. El bruto *siente* los objetos extensos; pero no *conoce* la extension; con lo primero atiende á sus necesidades, mas por la falta de lo segundo no se eleva como el hombre à las

ideas geométricas, que conducen á la explicacion de las maravillas del universo.

93. Lo propio sucede con el número : el bruto ve conjuntos de unidades; pero no conoce el número ni la unidad; y así carece de los elementos de la aritmética universal, que combinada con la geometría nos descifra los arcanos de la naturaleza.

94. De aquí resulta el dominio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo, y la servil rutina á que está condenado el bruto : este obedece á un órden fijo, que no alcanza á modificar ni para sus propios usos; aquel, si bien no puede cambiar las leyes de la naturaleza, neutraliza las unas con las otras, ó las dispone de modo que se auxilien, segun los efectos que intenta producir.

95. La hormiga construye sus pequeños almacenes, la abeja labra sus panales, el castor fabrica sus diques, la golondrina su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la mas pequeña mejora. Mil y mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres ó de la naturaleza, y otras tantas se exponen á sufrirlas. ¿Esto qué indica? Indica que proceden sin conocimiento, sin eleccion, por instinto, por un impulso necesario á que no pueden resistir. Admiremos este instinto, la admiracion es justa, porque se dirige á la bondad y sabiduría del Criador; pero reconozcamos la superioridad de la inteligencia, y no seamos tan necios que al ver un panal ó un nido, confundamos á sus artífices con la especie humana, con el hombre que ha construido las pirámides de Egipto, los anfiteatros antiguos, el Escorial, San Pablo de Londres, San Pedro de Roma, el Tunnel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, ciudades populosas como Nínive, Babilonia, Pekin, Roma, París, Londres; que ha unido los puntos de la tierra con redes de caminos; que ha echado sobre los rios infinidad de puentes soberbios; que hace tributarias de la agricultura y de la industria las aguas de las fuentes, lagunas, y hasta de las entrañas de la tierra; que ha convertido los desiertos en amenos jardines, y los eriales en campos de mieses, en feraces vegas, en verdes praderas; que domina la furia de los elementos, y se lanza impertérrito al través de los mares; que construye admirables

mecanismos medidores del tiempo á imitacion de los astros; que dispone combinaciones asombrosas que elaboran por sí solas los mas admirables artefactos; y que intenta ya dominar los aires, y se levanta osado á grandes alturas; que ha logrado anular las distancias, tomando á su servicio la electricidad para la trasmision del pensamiento : á la especie humana, que ha hecho estos prodigios y que adelanta cada dia en su carrera á pasos agigantados, no la confundais por piedad con los brutos; no compareis con esas obras del genio el nido del ave, el panal de la abeja ó el dique del castor; ¡que semejantes comparaciones son insensatas, y casi dejan de ser impías á fuerza de ser ridículas.

96. Si con respecto á las cosas materiales hallamos tanta diferencia entre el hombre y el bruto, ¿qué será si nos elevamos á lo puramente intelectual y moral? Las ideas de ser, sustancia, causa, efecto, bueno, malo, lícito, ilícito, virtud, vicio, derecho, deber, justicia, equidad, ¿se hallan por ventura en los brutos? El amor de la gloria, la amistad, la admiracion, el entusiasmo, el sentimiento de la belleza, de la sublimidad, la percepcion del conjunto de las relaciones morales del sér criado para con Dios, para consigo y sus semejantes, ¿se hallan acaso en los brutos? El deseo de la inmortalidad, la prevision del porvenir, la ansiedad sobre el último destino, el presentimiento de los secretos del sepulcro, ¿se vislumbran ni siquiera en los brutos?

97. Siglos ha que están en la tierra, ¿porqué no se han igualado con el hombre? ¿Porqué al menos no se le han aproximado? ¿Porqué no han encontrado un medio de comunicacion? ¿Porqué no se valen de la escritura y de la palabra? Delante de sí tienen á la sociedad humana; son las víctimas de ella; sufren la mas terrible opresion, y no aciertan á discurrir nada para emanciparse. Comparadlos con esos negros, á quienes la crueldad maltrata y humilla : tambien el pobre esclavo sufre y se halla frecuentemente asemejado á los animales que le rodean; su entendimiento está sumido en la ignorancia; su voluntad se halla embrutecida; en su figura y ademan se pintan la degradacion en que vive; pero guardaos de confundirle con el bruto : que brilla en sus ojos la centella de la inteligencia, y arde en su corazon la llama del orgullo; sabe meditar sobr

su suerte; sabe compararse con sus compañeros de infortunio: sabe levantarse en un dia señalado, y degollar á sus amos, y proclamar independencia y libertad; si la suerte le es adversa, sabe poner fin á sus dias apelando al suicidio. Esto hace el hombre en su ínfima escala, nada de esto hace el bruto. Siglos hace que el caballo soporta el freno; y el mulo, y el asno, y el camello llevan tranquilamente su carga; y que los ganados se ven conducidos al matadero para alimento del hombre; y no han pensado nunca en sublevarse; no han concebido jamás los terribles proyectos de que vemos ejemplos espantosos entre los esclavos antiguos y modernos.

98. Inútil seria esforzar mas los argumentos que prueban la superioridad del hombre, la diferencia esencial que le separa de los brutos; la oscuridad que pueda haber en las cuestiones sobre el alma de los irracionales á nada conduce cuando se trate de igualarla ni compararla con nuestro espíritu inteligente, libre, conocedor de sí propio y del universo, que se eleva hasta la causa primera, y se lanza fuera del tiempo por las regiones de la eternidad. Dificultades se hallan en el mundo vegetal; ¿y será justo por eso el confundir nuestro principio de vida con el que anima las plantas? Dificultades hay en explicar muchos fenómenos mecánicos y químicos, ¿y será razonable el confundir el órden intelectual y moral con el mecánico y químico? Las dudas sobre un punto no autorizan á rechazar la verdad que en otros resplandece: el telescopio del astrónomo no alcanza á disipar las sombras de los abismos del espacio; mas por esto no le ocurre la extraña idea de desechar los fenómenos que está viendo con sus ojos en el sistema de los cielos.

TEODICEA.

CAPÍTULO I.

NOCIONES PRELIMINARES.

1. Llamo *teodicea* á la ciencia que trata de Dios en cuanto puede ser conocido por la razon natural.

2. La filosofía no es un vano entretenimiento, es una ciencia grave; y no lo fuera si no nos condujese á un resultado. Entre estos el mas importante es el del conocimiento de Dios. Antes de pasar adelante echemos una ojeada sobre lo que hemos recogido en los estudios que preceden. Para levantar un edificio sólido, asegurémonos de la firmeza del suelo en que echamos los cimientos.

3. Las investigaciones de la estética, ideología y psicología nos han conducido á los siguientes resultados:

1°.

El sujeto de nuestros fenómenos internos es una sustancia simple, sensitiva, inteligente y libre.

2°.

Hay fuera de nosotros un mundo corpóreo, ó sea un conjunto de sustancias extensas, sujetas á leyes constantes que las conservan en órden y armonía en medio de sus continuas variaciones.

3°.

Una parte de materia organizada está unida á nuestra alma formando lo que llamamos nuestro cuerpo. Este se halla some-

tido á las leyes del mundo corpóreo, y además ligado con nuestro espíritu, sobre el cual influye y de quien á su vez recibe influencia.

4°.

Nuestras ideas tienen un valor sujetivo y objetivo; es decir, que no solo valen para los hechos que están en la misma alma, sino que tambien nos pueden conducir legítimamente, y en efecto nos conducen, al conocimiento de lo que hay fuera de nosotros.

5°.

Aunque nuestras ideas se exciten por medio de las sensaciones, se distinguen esencialmente de ellas, y tienen un valor legítimo fuera del órden sensible.

6°.

La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo, es la idea de la extension.

7°.

La idea fundamental de nuestro espíritu es la de *ser*. Esta, combinada con la de *no ser*, engendra el principio de contradiccion: cimiento indispensable para todo conocimiento, condicion inseparable de todo cuanto hay y puede haber, así en el órden ideal como en el real.

8°.

La extension, la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad, son para nosotros objeto de intuicion.

9°.

Todos los espíritus humanos tienen una ley comun, llamada razon: esta se forma de un conjunto de instintos intelectuales irresistibles y de verdades evidentes.

10°.

Tenemos idea de sustancia: la razon, en el órden puramente ideal, nos enseña la posibilidad de que haya muchas sustancias; y combinada con la experiencia interna y externa, nos testigua que en efecto las hay.

11°.

Tenemos idea de la contingencia y de la necesidad. La experiencia nos enseña que hay seres contingentes; y la razon demuestra que ha de haber algo necesario.

12°.

La razon, en el órden puramente ideal, nos da las ideas de causa y efecto: y combinada con la experiencia interna y externa, nos cerciora de que estas ideas se hallan realizadas.

13°.

Tenemos tambien idea de lo infinito, y esta no es negativa sino positiva.

CAPÍTULO II.

EXISTENCIA Y ORÍGEN DEL ATEISMO.

4. Ahora se nos presenta otra cuestion. Esta sustancia simple que siente, piensa y quiere dentro de nosotros; ese conjunto de sustancias extensas al que llamamos universo corpóreo, ¿dependen de algo que los haya producido? ¿Hay un ser autor de todas las cosas? La tristeza se apodera del corazon á la sola idea da que la ceguedad y malicia de unos pocos hombres haga necesario un estudio serio y detenido para probar una verdad escrita en la tierra y en el cielo con caractéres tan claros y resplandecientes: caractéres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiempos y países; y que

al tratarse de Dios la filosofía haya de ser otra cosa que un cántico de amor y alabanza al supremo Hacedor, semejante al que entonan de continuo la tierra y el firmamento. Sin embargo, ello es cierto que hay hombres que niegan la existencia de Dios; ya que no en su entendimiento, al menos en su boca y corazon; y así la filosofía no puede prescindir del imperioso deber de confundir con sus irresistibles demostraciones á los que, teniendo su frente hundida en el polvo, la levantan de vez en cuando contra el cielo, y claman: « ¡No hay Dios! »

5. El mismo Rousseau ha dicho: « Tened vuestra alma en tal estado que pueda siempre desear que haya Dios, y no dudaréis jamás de esta verdad. » Este pensamiento es copia d ese otro de san Agustin: « Nadie niega la existencia de Dios, sino aquel á quien conviene que no le haya. *Nemo Deum negat, nisi cui expedit Deum non esse.* » « Yo quisiera, dice La Bruyere, encontrar un hombre sobrio, moderado, casto, justo, que negáse la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: este, al menos, hablaria sin interés; pero un hombre tal no se encuentra. » (*Caractéres*, cap. XVI.)

6. Consignado el orígen del ateismo, prescindiremos de si hay ó no verdaderos ateos: muchos autores opinan que es imposible que los haya: tanta es la claridad con que brilla la existencia de Dios. Por mas que esto sea harto difícil, preciso es no olvidar que el hombre, cuando obedece á sus pasiones, es capaz de los mayores extravíos: ¿y quién nos asegura de que Dios no permita que algunos lleguen á cegarse hasta tal punto, dejando entregados á su réprobo sentido á los insensatos que deseaban negarle? Para quien mal dijese la luz, y quisiere que no la hubiera, ¿ podria excogitarse castigo ma adecuado que privarle de la vista? ¿Puede haber castigo ma formidable que el retirarse Dios del entendimiento del hombre y dejarle caer en la horrible creencia de que Dios no existe?

CAPÍTULO III.

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS, COMO SER NECESARIO.

7. Existe algo : cuando menos nosotros; aunque el mundo corpóreo fuese una ilusion, nuestra propia existencia seria una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada : pues lo que comenzase á ser no podria salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algun ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razon de su existencia; es absolutamente necesario, porque si no lo fuese seria contingente, esto es, podria haber existido ó no existido; así pues no habria mas razon para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible; luego hay un ser cuya no existencia implica contradiccion, y que por consiguiente tiene en su esencia la razon de su existencia. Este ser necesario, no somos nosotros; pues que sabemos por experiencia que hace poco no existíamos : nuestra memoria no se extiende mas allá de unos cortos años; no son nuestros semejantes por la misma razon; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningun carácter de necesidad, antes por el contrario le vemos sujeto de continuo á mudanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como estos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razon de su existencia, y esta razon no puede hallarse en otro ser contingente, pues que él á su vez la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo, como el alma humana, tienen la razon de su existencia en un ser necesario, distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe.

8. Demos á este argumento una nueva forma.

Si existe algo, existió siempre algo; es así que existe algo : luego existió siempre algo.

Si no siempre hubiese existido algo, se podria designar un

momento en que no hubo nada; si alguna vez no hubo nada, nunca pudo haber nada; luego, si existe algo, existió siempre algo.

De la pura nada no puede salir nada: luego, si alguna vez no hubo nada no pudo haber nada.

Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario ó contingente: si es necesario llegamos ya á la existencia de un ser necesario. Si es contingente pudo ser y no ser, luego no tuvo en sí la razon de ser. Luego tuvo esta razon en otro; y como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar á un ser que no tenga la razon de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que por consiguiente sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos á la existencia de un ser necesario.

9. Se dirá tal vez que una cosa contingente, puede tener la razon de su existencia en otra contingente, y esta en otra, procediéndose hasta lo infinito; pero esto es imposible.

Sea la serie *A, B, C, D, E, F,* etc., que deberemos suponer prolongada *a parte ante* hasta lo infinito. La existencia de *F* ha debido ser precedida por la de *E;* la de *E,* por la de *D;* la de *D,* por la de *C;* la de *C*, por la de *B;* la de *B*, por la de *A;* y como *A* es tambien contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de este por otro hasta lo infinito Luego para que existiese *F,* han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finido es contradictorio, luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda.

10. Además, hay en contra de dicha serie otro argumento no menos concluyente. Si no hay mas que seres contingentes, no hay ninguna razon de la existencia de la serie: ponerla infinita es aumentar la dificultad; pues que cuanto mas grande sea, mas de bulto se presentará la imposibilidad de su existencia, cuya razon no se halla en ninguna parte. Cada término de la serie por sí solo, no la hace necesaria; tampoco puede darle este carácter el conjunto, pues que este conjunto no existe nunca, por ser esencialmente sucesivo: luego esa totalidad necesaria de seres contingentes es contradictoria. En cada momento dado, solo existe un término; luego la totalidad no es nunca un ser real, sino concebido; ¿y quién puede

fundar en un concepto irrealizable la existencia de la realidad?

11. Comparense estos absurdos con la doctrina que admite un ser necesario, autor de todas las cosas. Con esta idea todo se aclara y explica: los seres contingentes no tienen la razon de su existencia en sí propios, sino en Dios. El ser necesario y eterno, es quien les ha dado la existencia y quien se la conserva con su omnipotente voluntad. (V. *Filosofía fundamental,* lib. x, cap. i y ii.)

CAPÍTULO IV.

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS COMO CAUSA DE LA RAZON HUMANA.

12. La comunidad de la razon humana suministra otra demostracion de la existencia de Dios. Sea cual fuere el modo con que se desenvuelven en nosotros las ideas, es cierto que hay algunas verdades comunes á todos los hombres. Tales son las aritméticas, geométricas, metafísicas y morales. No es necesario ponerse de acuerdo para convenir en que seis y tres hacen nueve; que los diámetros de un círculo son iguales; que el triángulo no puede ser cuadrado; que no es posible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo; que es preferible la buena fe á la perfidia. Hay pues entre todos los hombres una comunidad de razon: algo que se presenta á todos, y del mismo modo. Ahora bien. ¿De dónde dimana esa comunidad de pensamiento? No de algun hombre en particular, porque es evidente que no hay ninguno necesario para que la verdad sea verdad: las proposiciones anteriores no dejarán de ser verdaderas, aunque nosotros dejemos de existir; luego esta comunidad de razon depende de un ser superior que nos ilumina á todos, que es el sol de las inteligencias, y que por tanto debe tener en sí propio la fuente de la luz.

13. Si se responde que todos los hombres ven ciertas verdades porque estas son conformes á la razon, encuentro en eso mismo una demostracion nueva de la existencia de Dios. En efecto: ¿qué significa el ser ciertas verdades conformes á la razon? ¿Se entiende que estas verdades sean cosas existentes

en sí mismas, por ejemplo que el axioma : el todo es mayor que su parte, sea una especie de idea existente en sí misma, flotante por el mundo, y que se vaya ofreciendo á todos los entendimientos? Claro es que no; y que este principio y otros semejantes son verdades puramente ideales, que solo existen en el entendimiento. Pues bien : ¿de dónde dimana la necesidad de estas verdades? ¿Acaso de nuestra razon? No; antes por el contrario, la verdad de nuestra razon depende de que se conforma á las mismas : ellas son la ley de nuestro entendimiento, y desde el momento en que las niega, se niega á sí propio, se convierte en un caos. Esta necesidad tampoco puede fundarse en las cosas : porque por ejemplo, la igualdad de los diámetros de un círculo no depende de la existencia del círculo : aunque no hubiese ninguno, seria verdadera la proposicion en que esto se afirmase. Además, nuestro entendimiento asiente á dichas verdades de una manera absoluta, sin necesidad de consultar á la experiencia; las encuentra en sus propias ideas; allí ve un mundo cuya verdad es independiente de la realidad.

14. Luego hay en la esfera puramente ideal un órden de verdades necesarias cuya verdad y necesidad no dimana de nosotros, ni de los objetos á que se refieren : es así que esta necesidad y verdad han de tener algun fundamento, si no queremos decir que toda verdad es ilusion; luego existe una verdad fundamento de todas : luego hay una verdad en donde se hallan todas. Esta ha de ser real; porque la nada no puede ser fundamento y orígen de la verdad y necesidad; ha de ser subsistente en sí misma, pues que las ideas no existen por sí solas, y deben estar en algun entendimiento. Luego hay una inteligencia, fundamento y orígen de todas las verdades; luego este mundo ideal que se nos representa, es un reflejo de la verdad infinita que se halla en la inteligencia infinita. (V. *Ideologi pura,* cap. XIII.)

CAPÍTULO V.

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS COMO ORDENADOR DEL UNIVERSO.

15. La asombrosa regularidad con que esas grandes moles que llamamos astros recorren la inmensidad de los cielos, con precision matemática, y por espacio de tantos siglos, es una demostracion tan clara, tan convincente de la existencia de Dios, que en todos tiempos y países ha fijado la atencion no solo de los filósofos sino tambien de los rudos. El ateo está condenado á no poder levantar los ojos al firmamento, sin leer escrita en grandiosos caractéres la reprobacion de su doctrina.

16. Descendiendo á la tierra encontramos un nuevo órden de hechos que nos atestiguan la existencia de un supremo Hacedor infinitamente sabio. ¡Qué riqueza, qué variedad, qué belleza y armonía en todas partes! Los filósofos, los oradores, los poetas de todos los siglos, han encontrado en las maravillas de la naturaleza un fondo inagotable para entonar al Autor de todas la cosas un cántico de admiracion y alabanza. ¿Quién ignora las magníficas páginas que la vista del universo inspiraba á Ciceron?

17. El cuerpo del hombre encierra tanto caudad de prevision y sabiduría, que él por sí solo bastaria para convencer de la existencia de un supremo Hacedor. A medida que la anatomía y la fisiología van adelantando, se descubren nuevos prodigios en la organizacion; y siempre con unidad de fin, con sencillez de medios, y con tal delicadeza de procedimientos que asombra al observador. Sirva de ejemplo lo que he dicho del ojo (*Estética*, cap. II); no obstante que la naturaleza de la obra me ha obligado á ceñirme á brevísimas indicaciones.

18. Son innumerables los escritos en que se demuestra la existencia de Dios, fundándose en las maravillas del universo; algunos sabios han tenido la feliz ocurrencia de limitarse á un solo punto; tomando respectivamente los astros, el agua, la lluvia, el trueno, la nieve, los minerales, las conchas, los insectos, los animales de todas clases; el corazon, el ojo, la

mano, la palabra : manifestando con cada uno de estos objetos la profunda sabiduría que preside á las obras de la creacion.

19. Los que niegan á Dios se verán pues condenados á los absurdos siguientes : que hay un órden admirable sin ordenador ; una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie lo haya dispuesto ; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precision matemática, sin que haya ninguna inteligencia que las haya planteado ni concebido.

CAPÍTULO VI.

DEMOSTRACION FUNDADA EN LA CREENCIA UNIVERSAL DEL GÉNERO HUMANO.

20. Todos los pueblos del mundo han reconocido la existencia de Dios : ¿cómo es posible que todos se hubiesen engañado? Esta creencia universal prueba que en el reconocimiento del supremo Hacedor están de acuerdo con la voz de la naturaleza, las tradiciones primitivas del linaje humano, quien ha conservado la memoria, aunque á veces desfigurada, de aquellos momentos en que el primer hombre salió de las manos del Criador, segun nos refiere el historiador sagrado. Aquí, la autoridad del sentido comun se halla con todos los caractéres que se han señalado para su infalibilidad : es una creencia irresistible, universal; sufre el exámen de la razon, y se liga con los fines naturales y morales. (V. la *Lógica*, lib. III, cap. I, sec. III.)

21. Examinemos las objeciones. La creencia en Dios ¿ no podria ser efecto del espanto que causaron á los hombres ciertos fenómenos de la naturaleza, como el terremoto, la tempestad, el trueno, el rayo ? Este argumento es de Lucrecio : *Primus in orbe deos fecit timor, ardua cœlo fulmina dum caderent.*

Si solo hubiesen creido en Dios las tímidas mujeres, los niños, ó los pusilánimes é ignorantes, la dificultad seria menos fútil; pero cuando esta creencia la han tenido los hombres mas valerosos, los mas grandes naturalistas, y los filósofos mas eminentes, ¿como será posible atribuirla al miedo? Las preo-

cupaciones de la infancia de los pueblos se disipan cuando la civilizacion progresa; no sucede así en lo tocante á Dios; el salvaje se postra en medio de sus bosques para aplacar la ira del Ser supremo; y lo mismo hacen las naciones que han llegado á la cumbre de la civilizacion, riqueza y esplendor.

22. ¿Podria explicarse la creencia en Dios como efecto de la habilidad de los legisladores primitivos, quienes verian en esta doctrina un freno necesario para las pasiones?

Esta objecion, lejos de dañar, favorece; porque empieza por consignar un hecho importantísimo, cual es, que la creencia en Dios es el fundamento de la sociedad. ¿Qué error seria ese que fuera necesario para la conservacion del órden social? Esto, por sí solo, ¿no es una demostracion de que la existencia de Dios es una verdad? Pero respondamos directamente á la objecion.

¿Quién inspiró esta idea á todos los legisladores? ¿Por qué casualidad tan feliz coincidieron todos en tan útil ocurrencia? Una doctrina que impone deberes, que enfrena las pasiones, ¿cómo la pudieron hacer aceptable? ¿Cómo es que lograron engañar no solo á los ignorantes, sino tambien á los sabios? ¿Cuál es la razon de que un ardid de gobierno se convirtiese en objeto de contemplacion y altas discusiones entre todos los filósofos de todas las escuelas? Para responder á estas preguntas basta el sentido comun.

Además, los que sostienen tamaña paradoja están obligados á probarla; y como aquí se trata de hechos, es preciso que manifiesten dónde se hizo la feliz invencion, quién fué el astuto inventor; que señalen, siquiera en confuso, en qué época se concibió por la vez primera un pensamiento tan maravilloso. Esto les será imposible, porque en la cuna del mundo encontramos la idea de Dios; y parece tanto mas viva, mas fuerte, cuanto mas nos acercamos al orígen de las cosas. Ahí están de comun acuerdo la historia y la fábula, la religion y la mitología; ahí están todos los monumentos en que se conservan, enteras ó desfiguradas, las tradiciones de los tiempos primitivos.

CAPÍTULO VII.

DEMOSTRACION SACADA DE LAS HORRIBLES CONSECUENCIAS DEL ATEISMO.

23. Las consecuencias morales del ateismo son su refutacion mas elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusion; la virtud una bella mentira; el vicio un amable proscrito á quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres é hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningun valor en el órden moral. La obligacion es una palabra sin sentido, cuando no hay quien pueda obligar: y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; solo deberemos atender á los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruida de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza, al pensar que Dios está en el orígen de todas las cosas criándolo y ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral, y escribiéndolas con caractéres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente?

CAPÍTULO VIII.

EXÁMEN DE LA HIPÓTESIS DEL ACASO.

24. Los que no admiten un Dios criador y ordenador de todas las cosas apelan á diferentes efugios, que vamos á examinar.

La casualidad ó el acaso es el Dios de los ateos. Habia en los

espacios una infinidad de átomos que revoloteaban sin órden ni concierto : unos en una direccion, otros en otra; mas por una feliz casualidad se dispusieron las cosas de tal modo, que los átomos se unieron en diferentes masas, formando los cielos y la tierra; y estas masas, por otra casualidad no menos feliz, tomaron el movimiento que vemos y que tanto nos admira. Esa explicacion del órden que reina en el mundo, la combatió Ciceron en el libro *De natura deorum*, observando con mucha verdad que los filósofos que admitian tan absurda hipótesis no debian tener inconveniente en reconocer la posibilidad de que, arrojando al acaso innumerables caractéres de letra, resulten escritos en tierra los Anales de Ennio; y que si el fortúito concurso de los átomos pudo formar la tierra y el cielo, tampoco habria dificultad en que formase pórticos, templos, casas y ciudades, que por cierto son obras de menos entidad que la tierra con sus admirables producciones, y que el cielo con sus astros innumerables, de moles colosales y de movimientos rapidísimos ejecutados con una regularidad asombrosa.

25. Los ateos sustituyen á la realidad infinita, que es Dios, una palabra sin sentido : *el acaso*. ¿Qué es el acaso? ¿Es algun ser por ventura? ¿Cuál sera? Será sustancia ó accidente, cuerpo ó espíritu, criado ó increado. No; el acaso es nada; decir que las cosas han sido producidas y ordenadas por el acaso, equivale á decir que han sido producidas y ordenadas por nada. Examinemos á fondo el sentido de la palabra *acaso*.

Dos hombres, de los cuales el uno ignora por dónde anda el otro, se encuentran; hé aquí una casualidad. ¿Qué significa esta palabra? Nada mas que la ignorancia de ellos con respecto á su futuro encuentro. Pero este encuentro ¿tenia alguna causa? Indudablemente : la voluntad de cada uno que se dirigia al mismo punto; mas como este concurso era ignorado de los dos, le llaman casualidad. Un tirador dispara al acaso, y mata una fiera : hé aquí otra casualidad, que se llama con este nombre porque el tirador ignoraba que se hallase la fiera en la direccion del tiro. El suceso, sin embargo, tenia sus causas; cuales eran el haber disparado el tiro en aquella direccion, y el hambre, la necesidad de descanso, ú otro motivo que hubiese impulsado á la fiera á pasar por allí.

Los sucesos casuales tienen pues sus causas; y si les damos

el nombre de fortúitos, es porque ignoramos el concurso de las causas que los van á producir. Si pudiésemos abarcar de una ojeada el conjunto de las cosas, nada hallaríamos fortúito; y así es que para Dios que lo ve todo, no hay nada casual. A este propósito se suele aducir con mucha oportunidad el siguiente ejemplo. Dos hombres que suben simultáneamente á una altura por dos lados opuestos, tendrán por casual su encuentro en la cumbre; mas para quien estuviese arriba y los viese subir, el encuentro seria muy natural. De esto inferiremos que el acaso es una *idea relativa*, que solo expresa ignorancia de las causas que concurren á producir un efecto. Así pues, cuando los ateos dicen que el mundo ha sido producido y ordenado por el acaso, no hacen mas que emplear una palabra vacía de sentido, á la cual atribuyen sin embargo una obra tan estupenda.

26. Quien sostiene que una cosa ha sucedido por pura casualidad, debe convenir en que aquello podia haber sucedido de otras maneras: si al disparar un tiro se dice que por casualidad ha dado en un blanco, se entiende que con igual razon podia dar en otros puntos. Apliquemos esta doctrina al cuerpo del hombre.

¿Porqué los ojos están en la parte superior de la cara? Por casualidad, dirá el ateo; de suerte que podian estar en cualquier otro punto del cuerpo. ¿Porqué pues no salen muchas veces en la barba, en el pescuezo, en el pecho, en el vientre, en las piernas, en los piés, en la espalda, ó en la cima de la cabeza? Si todo es casualidad, si no hay una inteligencia que haya cuidado de ponernos los ojos en el lugar donde están: delante para que nos guiasen; en la parte superior, para que descubriésemos mejor los objetos; ¿porqué no nacen repetidas veces en otras partes del cuerpo? Siendo todo pura casualidad, resulta que el tener los ojos en el lugar conveniente es un negocio de lotería: ¿porqué pues todos los hombres, excepto alguna rarísima monstruosidad, sacan la bola que necesitan, y esto en todo el mundo, y por espacio de tantos siglos?

Suponiendo que una cabeza tenga solamente sesenta pulgadas cuadradas de superficie, resulta que hay la probabilidad puramente casual de situarse un ojo en una de ellas $\frac{1}{60}$, ó bien que hay la misma probabilidad que la de sacar una bola blanca, que estuviese mezclada con 59 negras. Considérese que no es

un ojo solo sino dos, los que se han de colocar en el sitio correspondiente; adviértase que en el cuerpo no hay solo la cabeza sino todos los demás miembros, donde podria igualmente situarse por casualidad el ojo; reflexiónese que la debida colocacion se efectúa continuamente en millones de individuos, y por espacio de miles de años; añádase que lo que se dice del ojo puede aplicarse al oido, al olfato, al gusto y á todos los miembros; y véase si cabe mayor absurdidad que la que tienen que devorar los que intentan explicar el mundo por el acaso.

Este argumento deja en el espíritu una conviccion tan profunda que no es posible borrar ni debilitar. Conviene pues que los jóvenes se detengan en él; es sumamente fácil encontrar ejemplos en que se haga sensible el absurdo; con esto se recrea el ánimo y el entendimiento se afirma en la verdad.

27. En el universo, no hay solo el hombre : en la tierra hay los animales, los vegetales, los minerales; en el cielo, los astros que giran con asombrosa regularidad : ¿porqué pues todo está en órden? ¿Porqué la tierra da sus frutos bajo condiciones permanentes; porqué se suceden constantemente los dias y las noches, y las estaciones; porqué no se perturba á cada paso el órden del mundo? Aun cuando supongamos que por un momento ha llegado la casualidad á constituir un órden, ¿porqué le conserva? ¿Cómo es que la misma no destruye su obra? Reflexiónese que el mundo no es un conjunto inmóbil, sino que está en perpetuo movimiento; siendo todo puramente casual, este movimiento debiera variar incesantemente el órden establecido : y se añaden absurdos sobre absurdos, diciendo que la constante repeticion de los mismos fenómenos se hace por la misma casualidad á que se atribuye su orígen.

CAPÍTULO IX.

HIPÓTESIS DE LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA.

28. Las fuerzas de la naturaleza constituyen otro efugio de los ateos : no pudiendo sostener que todo sea pura casualidad,

acuden à una fuerza secreta que ha ido produciendo sucesivamente todos los fenómenos del universo. Examinemos este sistema.

29. ¿Qué se entiende aquí por naturaleza? Sin el conjunto de los seres que componen el mundo se cae en un círculo vicioso; decir que las fuerzas de este conjunto han producido el universo, equivale á decir que el mundo se ha producido á sí mismo. Si se entiende por naturaleza una fuerza secreta que á todo comunique movimiento y vida; preguntaremos si esta fuerza en sí misma es un ser viviente y dotado de inteligencia; en cuyo caso se viene á confesar la necesidad de un principio inteligente, en lo cual fundamos nosotros una demostracion de la existencia de Dios. Si á esta fuerza se la supone ciega, y obrando por intrínseca necesidad, preguntaremos ¿porqué una fuerza *ciega* es capaz de *guiar* el universo en un órden tan admirable?

30. Se dirá tal vez que esto sucede así, porque es necesario; pero semejante respuesta, en vez de desatar el nudo, le corta; no resuelve la dificultad, salta por encima de ella. Afirmar que una cosa sucede porque es necesaria, equivale á no decir nada : precisamente lo que se busca es la naturaleza y la razon de esta necesidad. Nosotros sostenemos que el órden supone un ordenador; que la correspondencia de los medios con los fines requiere una inteligencia que la haya concebido y dispuesto; los ateos dicen : hay órden, pero sin ordenador; hay correspondencia de los medios con los fines, mas no una inteligencia que lo haya concebido y dispuesto : las cosas son así porque son necesarias, esto es, son así, porque han de ser así : ¡excelente discurso!

31. El sucesivo desarrollo de las fuerzas naturales produciendo nuevos seres en una gradacion ascendente, es una ficcion desmentida por la historia y por las ciencias naturales. Las especies se nos ofrecen como seres determinados, salidos enteros de la mano del Criador, sin que el tiempo, el clima y otras circunstancias alcancen á otro cambio que al de modificaciones muy ligeras. Los que sostienen esa trasformacion continua, debieran mostrárnosla en alguna parte con documentos históricos o en monumentos de la naturaleza «La abeja, dice el sabio Wiseman, ha trabajado ardorosa é incesantemente en

el arte de hacer sus sabrosos panales, desde los tiempos de Aristóteles; la hormiga no ha dejado de construir sus laberintos desde que Salomon recomendaba su ejemplo; pero desde que describieron á unas y otras el filósofo y el sabio, hasta las excelentes investigaciones de Hubers, estamos seguros de que no han adquirido ninguna nueva percepcion, ni ningun órgano nuevo para mejorar sus obras. El Egipto, que, como observó muy bien la comision de los naturalistas franceses, nos ha conservado un museo natural, no solo en sus pinturas, sino tambien en las momias de sus animales, nos presenta cada especie después de tres mil años enteramente idénticas con las de hoy. » (*Discursos sobre las relaciones entre la ciencia y la religion revelada*, disc. 3.)

CAPÍTULO X.

EL PANTEISMO.

SECCION I.

Idea del panteismo.

32. El panteismo no es mas que un ateismo disfrazado. Afirmar que Dios es todo y que todo es Dios; que no existe mas que una sustancia, y que todo cuanto vemos, aunque parezca múltiplo, es una manifestacion de la misma; en esto consiste el panteismo; y esto es negar la existencia de Dios. Porque si Dios se confunde con la naturaleza, si forma con esta una misma y sola sustancia, no hay Dios en el verdadero sentido de este nombre; hay la naturaleza, hay una fuerza secreta que se desenvuelve bajo diversas formas, mas no un ser inteligente, libre, todopoderoso, infinito, distinto del universo, que es lo que entendemos por la palabra Dios.

33. Es preciso que los jóvenes no se dejen alucinar por ciertos escritores que, enseñando el panteismo, hablan sin embargo

de Dios; este Dios de quien hablan es la sustancia que fingen única, en la que suponen que está todo, no como el efecto en su causa, sino como las modificaciones en el sujeto, como los fenómenos en el ser que los ofrece, como las formas en lo que se trasforma. Libros se encuentran donde se prodigan á Spinosa los mayores elogios por haber *perfeccionado* la idea de Dios, como si el impío sistema de este filósofo no fuese una negacion sistemática de Dios, como si no lo hubiesen comprendido así por la lectura de sus obras, los hombres mas ilustres de su tiempo.

34. El explicar las varias fases que ha presentado el panteismo pertenece á la historia de la filosofía; asi en la actualidad me ceñiré á combatirle en su doctrina fundamental, que es la de la sustancia única.

SECCION II.

Doctrina de Spinosa. El panteismo examinado en la region de las ideas puras.

35. «Entiendo por sustancia, dice Spinosa, lo que es en sí, y se concibe por si; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otro.» Verdad es que en la idea de sustancia entra el de que no está inherente á otro, á manera de modificacion; y que por lo mismo la sustancia es concebida por sí, esto es, sin necesidad de referirla á un sujeto; pero de aquí no se infiere que haya de ser única.

36. Oigamos á Spinosa. « No puede haber mas que una sustancia. Si hubiese muchas, deberian ser conocidas por atributos diferentes, y entonces no tendrian nada comun; porque como el atributo constituye la esencia de la cosa, dos sustancias de atributos diferentes no tendrian nada comun, y la una no podria ser causa de la otra: pues para ser su causa deberia contenerla en su esencia y producir efectos sobre la misma.» En verdad que no alcanzo dónde está ese rigor lógico que tanto ponderan en Spinosa los panteistas.

En primer lugar no hay contradiccion en que haya muchas sustancias que tengan atributos semejantes en un todo: en este caso no habria *diversidad* entre ellas; pero sí *distincion*. Con-

cibiendo dos manzanas exactamente iguales en todo, concebimos dos sustancias con los mismos atributos específicos, mas no numéricos. Spinosa confunde la diversidad ó diferencia con la distincion: para la diferencia se necesita variedad en los atributos; para la distincion basta que el uno no sea el otro. La figura de un cuadrado es diferente de la de un triángulo; dos cuadrados exactamente iguales no son diferentes, pero sí distintos.

Spinosa deberia probarnos que dos objetos sin ninguna variedad no pueden ser distintos, y esto le es imposible; porque si para probar esta imposibilidad dice que en no habiendo diferencia no se puede percibir la distincion, se lo negarémos. La experiencia nos enseña que recibimos sensaciones que por su naturaleza no se diferencian, pero que por alguna circunstancia se distinguen. Si sostengo dos pesos exactamente iguales, uno en cada mano, las presiones serán las mismas, pero no dejaré de distinguirlas; si se me ofrecen dos objetos de un mismo color, la identidad de este no me impedirá el conocer la distincion. ¿Qué dificultad hay pues en que distingamos dos sustancias que tengan los mismos atributos? Además, supóngase que existen en tiempos diferentes, ¿la sucesion no será bastante para darnos idea de la distincion?

Aun cuando concediéramos á Spinosa que dos sustancias con atributos semejantes no pueden ser conocidas por nosotros como distintas, no se inferiria que no se distinguiesen realmente: deducir esto seria medir la realidad por nuestra inteligencia; seria afirmar que solo puede haber lo que nosotros experimentamos. ¿Quién no ve que esto es un sofisma?

Luego es posible que haya muchas sustancias con atributos idénticos, no en número, sino en especie; y estas sustancias tendrán el atributo comun en especie, no en número.

37. Pero supongamos lo que quiere Spinosa, esto es, que las sustancias hayan de tener atributos diferentes, ó hablando en términos comunes, que no puedan tener esencias semejantes ó idénticas en especie; ¿se sigue de esto que la una no pueda ser causa de la otra? no: de ninguna manera. « Para ser causa la una de la otra, dice Spinosa, debiera contenerla en su esencia. » ¿Qué entiende por contener? Acaso el estar el efecto en la causa como el feto en el vientre de la madre, ó

el agua en el depósito, ó la fruta dentro de la cáscara? Si así lo entiende, dice con razon que de dos sustancias que nada tuviesen de comun, la una no podria ser causa de la otra; pero si por *contener* hemos de significar algo menos grosero; si por contener hemos de significar la actividad productiva, entonces no hay inconveniente en que una sustancia sea causa de otra de atributos diferentes.

Hé aquí á lo que se reduce la tan ponderada lógica del filósofo holandés: á tomar en un sentido mezquino, grosero, la palabra contener; á olvidar que en la region de la metafísca se puede concebir un contener mas elevado que el de encerrarse una cosa en otra bajo su propia forma. Nuestra alma produce á cada paso muchos actos: estos se hallaban contenidos en ella, pues salen de ella; pero ¿significamos con esto que ellos, bajo su propia forma, estuviesen antes en la misma? no; sino que tenia la fuerza de producirlos. Aun en el órden puramente corpóreo, ¿no vemos la causalidad ejerciéndose de tal suerte que ofrece un modo de contener distinto del que exige Spinosa? La fuerza de la pólvora contiene su efecto, que es el movimiento del proyectil; mas no de tal modo que la curva descrita por este se halle en la fuerza impelente; en la pólvora no habia nada semejante, sino una actividad productiva de un impulso del cual resulta el movimiento del proyectil.

38. « Además, continúa Spniosa, si hubiese dos sustancias no serian ambas infinitas y absolutas; porque la una seria limitada, finita; la esencia de la una no abrazaria la de la otra. » Ciertamente que una de las dos habria de ser finita; y es verdad tambien que la infinita no contendria á la finita, si se entiende por contener el encerrarla en sí como una modificacion; pero la contendria en el sentido de que toda la perfeccion de la finita se hallaria en la infinita. Se dirá que al menos la infinita no podria encerrar numéricamente las perfecciones de la finita con sus limitaciones; esto lo concederemos, añadiendo que las limitaciones no podrian hallarse en la sustancia infinita, porque una sustancia infinita limitada, seria sustancia infinita finita, lo que es contradictorio. Cuando decimos que Dios es infinito, no entendemos que sea un conjunto de absurdos: lo contradictorio no le conviene, porque en tal caso la realidad infinita seria una contradiccion viviente.

39. « Entonces fuera preciso, continúa Spinosa, buscar la razon de esta limitacion *recíproca*, la razon que hace posible la una al lado de la otra, y con esto reconocer algo superior á ambas, que fuese la razon de las mismas, y que por consiguiente seria la verdadera sustancia una y entera. » La limitacion no seria recíproca; habria una sustancia infinita, y una ó muchas finitas. La razon de que estas fuesen limitadas se hallaria en la esencia de las mismas, la cual no incluiria el ser, y así necesitaria recibirlo de otro. En cuanto al grado de perfeccion que debieran tener dentro los límites de su esencia, dependeria de la voluntad de su causa, que seria la sustancia infinita.

40. Resulta de esto que el panteismo de Spinosa se funda: 1°. en confundir la distincion con la diferencia; 2°. en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero; 3°. en una falsa idea de la infinidad absoluta, á la cual no concibe en no atribuyéndole las mismas perfecciones *numéricas* de lo finito, esto es, propiedades contradictorias.

41. Aquí tenemos una prueba palpable de la necesidad de profundizar las cuestiones ideológicas y ontológicas, para fijar con toda exactitud el valor de las ideas y el sentido de las palabras.

SECCION III.

El panteismo examinado en la experiencia interna ó psicológica.

42. Si de la region de las ideas descendemos al campo de la experiencia, hallaremos nuevas razones para combatir el panteismo, sea que nos atengamos á los hechos internos ó á los externos.

43. Dentro de nosotros sentimos una muchedumbre de modificaciones, percepciones, juicios, raciocinios, actos de voluntad en diversos sentidos, amor, odio, deseo, temor, esperanza, desaliento, y mil otras afecciones que se suceden de continuo, esencialmente distintas, no solo porque existen en diversidad de tiempo, sino tambien porque algunas se excluyen recíprocamente, siendo muy diferentes y á veces contradictorias. Si es posible la multiplicidad en las modificaciones, ¿ porqué será

imposible en las sustancias? Nadie es capaz de señalar la razon de esta diferencia.

44. La multitud de modificaciones que hay en nosotros se hallan en una sustancia *una*, simple, como tenemos demostrado (V. *Psicología*, cap. I y II); pero ellas mismas indican que á mas de esta hay otras. En efecto, algunas de dichas modificaciones dependen de nuestra voluntad; pero muchas nos vienen sin quererlo nosotros y á pesar de querer todo lo contrario; tales son las dolorosas, y en general las que nos desagradan aunque no nos causen dolor. Luego hay otros seres que obran sobre nosotros; luego el hombre, á mas del ser de su conciencia, ó como se dice ahora, del *yo*, encuentra un ser distinto, una cosa que no es él: un *no yo;* luego los simples fenómenos del alma nos cercioran de que no hay una sola sustancia; pues cuando menos nos encontramos con dos: el *yo* y el *no yo*.

Resumamos este argumento: hay algo que nos afecta, y no está inherente á nosotros, pues que obra sin nosotros, y contra nosotros; luego hay un ser no inherente á nosotros, distinto de nosotros; hay pues una sustancia distinta de la nuestra.

45. Admitido el sistema panteista, todo es todo; no hay mas que unidad é identidad; la distincion, la diversidad, la oposicion son apariencias. Pues bien; de tal doctrina resulta que nuestro espíritu es esencialmente falso; que en esa unidad hay una contradiccion continua; pues que la inteligencia, fenómeno de esa unidad, tiene todas sus ideas en un sentido contradictorio á la unidad misma.

46. Hay en nuestro espíritu la idea de distincion: la fórmula general de los juicios negativos: *A* no es *B*, es esencial á nuestra inteligencia; sin esto no percibiríamos ni el mismo principio de contradiccion. Si en la realidad todo es uno, tenemos que el juicio *A* no es *B*, es pura ilusion; y así hay una oposicion permanente entre la idea y la realidad.

47. En el sistema panteista todo es necesario: no hay nada contingente: cada cosa en apariencia individual, no es mas que un fenómeno, una manifestacion *necesaria* de la sustancia única; es así que nosotros tenemos la idea de lo contingente; luego hay contradiccion entre la idea y la realidad.

48. Siendo todo uno, no hay extremos distintos ; luego no hay relaciones posibles, y sí únicamente apariencia de ellas. Nosotros tenemos idea de relaciones, y muchas de nuestras ideas son relativas; resulta pues otra contradiccion entre la idea y la realidad.

49. El panteismo destruye todas las sustancias excepto la infinita : lo finito, pues, será solamente una apariencia, una fase de lo infinito. Nosotros tenemos idea de lo finito; hay pues una nueva contradiccion entre la idea y la realidad.

50. El órden en el sistema panteista es un absurdo. El órden es la conveniente disposicion de cosas *distintas* que conspiran á un mismo fin. No habiendo mas que unidad no hay cosas *distintas*, no hay *fin distinto* á que puedan conspirar ; y entonces es pura ilusion la idea de órden, una de las mas fundamentales de nuestro espíritu en sus relaciones con la vida comun, con las ciencias y las artes.

51. La libertad de albedrío, esa facultad preciosa que tanto ennoblece al hombre, ese patrimonio de cuya posesion nos cerciora la conciencia, el panteismo nos la arrebata, la aniquila. Nos parece que somos libres, pero esto es una ilusion ; los actos libres son manifestaciones necesarias de la sustancia única que se va desenvolviendo en infinitas series, cuyos términos están ligados por una ley inmutable. Así el hombre pierde la conciencia de su libertad, y hasta de su espontaneidad ; está condenado á mirarlo todo como ilusion; y á considerarse á sí mismo como un puro fenómeno, como una ligera ráfaga de luz en el piélago de la sustancia única, como una leve centella, que brilla un momento sin saber porqué ni para qué, y que con la muerte se apaga para no brillar nunca jamás. El corazon se acongoja con la simple exposicion de una doctrina tan desolante : fortuna que la razon y la experiencia la anonadan, y que el sentido comun de la humanidad, y el sentido íntimo de cada hombre la rechazan de una manera invencible.

52. No, el hombre no se puede negar su unidad, su espontaneidad, su libertad de albedrío; no puede resignarse á considerar su existencia como un mero fenómeno de una sustancia única. Hasta los sentimientos mas nobles del corazon se sublevan contra el panteismo. El amor, la amistad, la

benevolencia, la gratitud, el respeto, la veneracion, la admiracion, el entusiasmo, nada significan en el sistema panteista: si el *yo* es todo y todo es el *yo*; si no hay mas que una sustancia única; amando, agradeciendo, respetando, venerando, admirando, no dirigimos estos actos á *otro*; es uno mismo el ser que lo hace todo en sí y para sí; esta variedad de relaciones de unos sujetos á otros, es pura ilusion; no hay mas que un sujeto; quien ama se ama á sí propio; quien admira, á sí mismo se admira; no hay mas que el gran *todo* que lo hace *todo* para el *todo*.

SECCION IV.

El panteismo examinado en la experiencia del mundo corpóreo.

53. La experiencia del mundo corpóreo no es menos contraria al panteismo que la de los fenómenos de conciencia. El único medio de comunicacion con el mundo corpóreo son los sentidos: ¿y dónde está la unidad que nos ofrecen? No hay una sensacion sola, sino muchas, distintas, diferentes, opuestas, que se ligan en varios grupos, y se dividen y subdividen de mil maneras: ¿dónde está pues la unidad de los objetos que nos las causan?

54. Pero hay todavía otra razon mas fundamental. La base de nuestras relaciones con el mundo copóreo, es la intuicion de la extension: si el mundo no es extenso es una ilusion; si nosotros no tenemos la idea de la extension, cesan nuestras relaciones con los cuerpos. Admitida la extension, es preciso admitir la multiplicidad; pues que en la idea de extension entra el constar de partes distintas, luego en toda extension hay multiplicidad.

Si los panteistas replican que la extension no es sustancia y que por tanto su multiplicidad es solamente de modificaciones replicaremos lo siguiente. Una modificacion no es tal, sino porque modifica la sustancia, esto es, le da un cierto modo de ser. Ahora bien: siendo la extension una modificacion, ó le será de una sustancia compuesta ó de una simple: si de una compuesta, tenémos ya una sustancia compuesta; y como las partes componentes no pueden ser modificaciones, pues la

sustancia es sujeto, no un conjunto de modificaciones, inferiremos que estas partes son sustancias, y así los panteistas caen en la doctrina comun, que admite la multiplicidad de las sustancias; si el sujeto de la extension es simple, tenemos que hay en una sustancia simple un modo de ser esencialmente multiplicador, la extension: luego uno sèrá uno y múltiplo á un mismo tiempo, lo que es contradictorio.

SECCION V.

El panteismo examinado en la comunicacion de los espíritus.

55. La comunicacion con los demás hombres nos atestigua que hay otras inteligencias semejantes á la nuestra: en el sistema panteista es preciso decir que todas esas inteligencias son una sola, están en una misma sustancia, y no son mas que modificaciones de ella. Esto es contra la razon, la experiencia, y el sentido comun.

56. ¿Cómo prueban los panteistas que mi conciencia es la de otro hombre? ¿Hay alguna señal de unidad? no; por el contrario, todo manifiesta distincion y diversidad. Él entiende cosas que yo no entiendo, yo entiendo otras que él no entiende; él quiere lo que yo no quiero, yo quiero lo que él no quiere; actos que á él le agradan á mí me disgustan, actos que á mí me gustan á él le desagradan; lejos de hallarse indicios de unidad é identidad, preséntase por todas partes la distincion, la diversidad, la oposicion: ¿quién será capaz de confundir en un solo ser cosas tan varias, tan contradictorias, y muchas de ellas existentes á un mismo tiempo?

El estudio del *yo*, lejos de conducir á la confusion con los demás, obliga á reconocer un principio simple, con actividad espontánea, exclusivamente propia; con una conciencia incomunicable á otro sujeto, so pena de ser destruida. A esos seres que llamais idénticos al mio, trasladadles mis pensamientos y afecciones, y desde aquel momento mi conciencia desaparece: yo puedo por medio de la palabra dar á conocer lo que pasa dentro de mí; pero el mismo fenómeno individual no lo puedo separar de mí; si lo separo lo aniquilo.

57. ¿Y qué diremos del sentido comun? Sed panteistas con

los demás hombres; decidles : yo soy tú, y no solo soy tú, sino que soy todos los hombres de todo el mundo y de todos los siglos pasados y venideros; lo que todos piensan lo pienso yo; lo que yo pienso lo piensan todos; en la apariencia hay distincion, variedad, oposicion; pero en el fondo hay solo unidad, identidad. ¿Creeis que se puede hablar de esta suerte sin incurrir en la nota de loco? ¡Triste filosofía, que empieza por una paradoja condenada por la humanidad entera!

58. Al examinar tamaños extravíos de algunos filósofos, parece que nos hallamos en medio del antiguo caos, cuando no habia luz, cuando todos los elementos andaban confusos y revueltos en medio de espantosas tinieblas. ¿Quién ha resucitado en algunas escuelas modernas esas extravagancias de otras antiguas? ¿Quién ha soplado ese vértigo sobre las cabezas de algunos filósofos en Alemania y Francia? ¡Ah! los hombres marchaban en paz bajo las ideas cristianas; y el orgullo, levantando su cabeza, ha negado la obra de Dios, y ha querido escalar el cielo; desde aquel momento han renacido los errores que yacian sepultados en el polvo de las ruinas paganas; y la Europa ha visto con asombro y consternacion proclamarse en alta voz los mayores delirios. (V. *Filosofía fundamental,* lib. IX.)

CAPÍTULO XI.

LA CREACION.

59. No atribuyendo el orígen del mundo á la nada por sí sola, pues que la sola nada no puede producir nada; no admitiendo tampoco una sustancia única que se vaya desenvolviendo y presente los diversos fenómenos de la conciencia y del mundo externo; reconocida la contingencia de nuestra alma y de los seres finitos que la rodean; y probado tambien que ha de haber algun ser necesario y orígen de todo, nos vemos precisados á admitir que lo contingente ha sido producido por lo necesario, no por emanacion sino por *creacion*. Entiendo por esta palabra la accion de un ser que hace que exista una sustancia que no existia. Las tinieblas estaban sobre la faz del abismo; Dios dijo :

Hágase la luz, y la luz fué hecha; ó segun el original hebreo: sea la luz, y la luz fué. Esto es crear.

60. Los ateos y panteistas se levantan contra este hecho, y lo declaran imposible; veamos por qué razones. Dicen en primer lugar: « de la nada no puede salir nada. » Ciertamente que de la nada no puede salir nada, si se entiende que la nada no puede servir como materia para formarse algo: por lo mismo que es nada no puede tampoco ser materia. Pero cuando decimos que por la creacion las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; solo queremos significar que lo que antes no era, pasa á ser. Permítaseme una comparacion: se dice que un hombre se ha hecho de ignorante, sabio; de malo, bueno; sin que por esto se entienda que la sabiduría ha salido de la ignorancia, ni la bondad de la malicia, sino que después de la ignorancia y malicia han venido la sabiduría y la bondad.

61. Descartado este sentido del dicho, de nada no se hace nada; veamos si es posible lo que nosotros sostenemos, esto es, si lo que no era puede pasar á ser. Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no es no puede pasar á ser; en tal caso, ¿de dónde saldria el ser, no habiendo mas que no ser, es decir, su contradictorio? Pero al afirmar que algo sale de la nada no suponemos la nada absoluta; por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita, Dios. La nada solo la referimos á los seres finitos; y decimos: estos seres que eran nada pasaron á ser por la accion todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aquí de contrario á la sana razon?

62. A los que niegan la posibilidad de la creacion, tal como se acaba de explicar, les preguntaremos, ¿si pueden negar tambien que hay cosas que no eran, y pasan á ser? Claro es que no: pues que la experiencia interna y externa nos está atestiguando de continuo este tránsito: luego el paso del no ser al ser no envuelve ninguna contradiccion, con tal que preexista un ser que lo pueda producir.

63. Se nos dirá que este tránsito lo vemos en las modificaciones, mas no en las sustancias; pero sea como fuere, siempre resulta que no hay contradiccion en él; pues que si la hubiese no podria verificarse ni aun en las modificaciones: lo contradictorio no cabe ni en la sustancia ni en la modificacion.

64. Además, no es verdad que el tránsito del no ser al ser, se realice únicamente en las modificaciones : sabemos por la razon y la experiencia que se verifica tambien en las sustancias. Nada finito tiene en sí propio la razon de su existencia : luego ha debido recibirla de lo infinito; y como es claro que esa comunicacion no ha podido hacerse por una transmision de una parte de la sustancia infinita, pues esta carece de partes, ha sido preciso que se hiciera por la creacion, con el tránsito del no ser al ser.

65. El orígen del alma no puede ser otro que la accion creadora. ¿Dónde estaba hace pocos años ese espíritu que piensa, quiere y siente en cada uno de nosotros? No existia : nuestra memoria se extiende á un plazo cortísimo, y no creo que nadie pueda persuadirse que haya vivido siempre, pero que ahora no se acuerda de su vida pasada. El alma pues ha comenzado á existir; el alma es sustancia; luego hay una sustancia que ha comenzado á existir. Es así que ese comienzo no ha podido ser por agregacion de varias partes, pues que el alma es simple (*Psicología*, cap. II), luego ha debido ser pasando de la nada á la existencia, es decir, siendo criada.

66. Las objeciones contra la creacion dimanan de ideas groseras sobre la naturaleza de la causalidad. Los que sostienen el sistema de las emanaciones hablan como pudiera hablar la filosofía en la mayor rudeza de sus primeros pasos.

No concebir posible el *salir* una cosa de otra, sino como sale el agua de un depósito, el explicar de esta suerte la causalidad, es indigno de un verdadero filósofo. La actividad productiva es demasiado noble y elevada, para que pueda expresarse con esas imágenes groseras. Pues qué ¿no vemos en nosotros mismos el ejercicio de una actividad que en nada se parece á las emanaciones materiales? ¿Cómo puede ser, dicen los ateos y panteistas, querer una cosa y quedar hecha? ¿Cómo puede ser, les replicaremos, lo que experimenta el hombre en sí propio? Quiere, y se presentan á su entendimiento las ideas y á su fantasia las imágenes; quiere, y los miembros del cuerpo se mueven. En este modo de producir ¿hay algo semejante á las emanaciones materiales? Vemos aquí un ser inteligente y libre : al imperio de su voluntad se presentan fenómenos espirituales y corpóreos que antes la existian; ¿porqué, pues, al

imperio de la voluntad del sér infinito, no podrán existir sustancias que antes no existian?

67. Lo repito: todas las objeciones contra la doctrina de la creacion proceden de *superficialidad* ontológica é ideológica: cuanto mas se profundiza en estas ciencias, tanto mas clara se presenta la verdad á los ojos de la filosofía, tanto mas fútiles se ven las dificultades.

CAPÍTULO XII.

ATRIBUTOS DE DIOS.

68. Si nosotros viésemos intuitivamente la esencia divina, veríamos en ella un ser simplicísimo, en el cual no distinguiríamos varios atributos, sino una perfeccion simple, infinita, donde se hallan todas las perfecciones sin mezcla de imperfeccion. Pero como esta vision no se nos concede en esta vida, es preciso que nos formemos idea de Dios, del modo que permite nuestra flaca inteligencia; y asi es que, no pudiendo abarcar de una ojeada todo el piélago de perfeccion, le distinguimos en varios atributos; bien que no miramos á estos conceptos como representativos de cosas realmente distintas entre sí, sino como medios que nos facilitan el conocimiento del ser infinito.

69. Dios es un ser necesario. Esto queda probado plenamente (cap. III); si pudiese ser y no ser, tendria en otro la razon de su existencia.

70. Siendo necesario, es inmutable: no puede perder nada; porque todo cuanto tiene lo posee por intrínseca necesidad; no puede adquirir nada, porque no hay nada sino él mismo, y lo que él saca de la nada. (Véase *Filosofía fundamental*, lib. X, capítulos I, II y III.)

71. El sér necesario es infinito; pues teniendo en sí la razon de su existencia, tiene tambien la plenitud del ser. No ha podido ser limitado por sí propio, porque todo cuanto hay en el es necesario; ni por otro, porque los demás seres no existen sino por él. Esta infinidad no es por agregacion; entonces Dios no seria un ser sino un conjunto de seres: es una infini-

dad de esencia, en donde se hallan todas las perfecciones que no envuelven imperfeccion. Todo cuanto se puede pensar está en él, pues que hasta el fundamento de toda posibilidad está en él. (*Ideología,* cap. III.)

72. Su inteligencia, á mas de brillar en todas sus obras, la podemos demostrar con las razones anteriores. Si es infinito, no puede carecer de un atributo que no envuelve ninguna imperfeccion, cual es la inteligencia. Un Dios ciego no seria Dios.

73. A la inteligencia se sigue la voluntad. El ser inteligente no es un indiferente espectador de su objeto; quiere ó no quiere lo que entiende. El objeto primario y necesario de la voluntad de Dios es su propia esencia, su perfeccion infinita, á la cual ama con amor infinito. La existencia de los objetos finitos la quiere *libremente,* pues que siendo finitos no pueden ser motivos que impriman necesidad á la voluntad infinita.

74. La accion de la Providencia se descubre en todas partes: la armonía que reina en el universo, la constancia con que las criaturas todas permanecen sujetas á un órden admirable, son elocuentes testimonios de que una inteligencia infinitamente sabia está rigiendo el mundo, desde el astro mayor del firmamento hasta el átomo mas imperceptible, desde el hombre destinado para el cielo, hasta el último de los gusanos que se arrastra por la faz de la tierra. Suponer que Dios ha criado el mundo, abandonándole luego al acaso, es un absurdo intolerable: negar la Providencia equivale á negar á Dios.

75. El ser infinito es uno. Si hubiese dos, el uno no tendría las perfecciones del otro; y como estas se suponen infinitas, resultaria que á la perfeccion infinita le faltarian perfecciones infinitas. Siendo infinitos, serian ambos todopoderosos; en cuyo caso, ó el uno podria impedir la accion del otro ó no; en ambos supuestos dejarian de poderlo todo. Luego no hay mas que un Dios.

76. Si se imaginan dioses inferiores, no serán infinitos: luego serán finitos, luego contingentes, luego habrán recibido de Dios la existencia; no serán pues dioses sino criaturas. Lueg el politeismo es un sistema absurdo.

CAPÍTULO XIII.

NATURALEZA Y ORÍGEN DEL MAL.

77. Muy antiguo es el argumento que suelen proponer contra la Providencia los ateos de nuestros dias: « Si hay un Dios que cuida del mundo, ¿porqué permite tantos males? » Examinemos el valor de esta objecion, que dió orígen al dualismo de principios, uno bueno y otro malo, y que solo puede causar alguna dificultad por la confusion de las ideas.

78. El bien es un ser, una realidad: la nada no puede ser un bien. Pero no toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halla: un ojo en la frente seria una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien una monstruosidad semejante. Así pues, aunque toda realidad se pueda llamar un bien en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto á que pertenecen. La voz y la figura que son un bien para una mujer ó un niño, serian una imperfeccion para un hombre.

79. La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal: ¿quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente? La falta de una realidad solo es un mal, cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razon no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

80. Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad, y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es *falta* de la vista; pero un monstruo con tres piés, tiene un mal que es la *sobra* de un pié.

81. Sin embargo conviene observar, que aun en tales casos, tambien el mal produce una falta: pues que la realidad sobrante no es un mal sino porque quita la *armonía, el órden;* y el órden en los seres es una realidad.

82. El bien absoluto bajo todos conceptos, solo se halla en Dios: el bien absoluto es la realidad infinita. El mal absoluto en

cuanto opuesto al bien absoluto, parece que debiera ser la negacion absoluta; pero á esta no se la llama mal, sino nada. En este sentido diremos que no hay mal absoluto; pues que todo mal implica la perturbacion del órden en algun ser, es decir en algun bien: ya sea que falte lo que debiera haber, ya sea que sobre algo que introduzca el desórden.

83. Ahora podremos definir el mal diciendo que es: la perturbacion del órden.

84. Segun sea el órden perturbado, será la especie del mal; físico si el órden es físico, moral si es moral. La destruccion de uno de nuestros órganos es un mal físico; un acto de injusticia es un mal moral.

85. Algunos llaman mal metafísico á la limitacion de las criaturas; pero esto no es un mal, es una necesidad que acompaña á las esencias finitas.

86. Fijadas de este modo las ideas, contestaremos á la dificultad. No es creible que nadie quiera hacer un cargo á la Providencia por el mal metafísico; esto es, por la limitacion de las criaturas: tanto valdria quejarse de que lo finito no sea infinito. Así pues, nos ocuparemos del mal físico y del moral.

87. Consideremos primero el mal físico, prescindiendo de toda relacion con las criaturas racionales. Cae un rayo sobre un árbol y le calcina; un rio se desboca y arrebata las plantas de sus alrededores; el árbol y las plantas sufren un mal porque se ha perturbado su órden particular, se ha destruido su vida. A quien culpara por esto á la Providencia, le preguntaríamos si el árbol y las otras plantas eran seres aislados, y si no debian estar sujetos á las leyes generales del mundo corpóreo. Estos vegetales formaban parte de ese gran conjunto que llamamos universo; su órden especial estaba subordinado al órden general; cuando este requeria que aquel fuera destruido, la destruccion se ha consumado.

88. Un artífice construye una máquina con varios sistemas de ruedas, que marchan con sus velocidades respectivas; todos estos sistemas se ordenan á un fin determinado que se propuso el constructor. Este fin exige que de vez en cuando uno de esos sistemas afecte al otro de una manera nueva, engranando por ejemplo una rueda de un sistema con la de otro, y perturbando el órden de este, acelerando ó retardando la

velocidad, ó parando del todo su movimiento: ¿cu.paréis por eso la sabiduría del maquinista? Porque se ha perturbado ó se ha destruido el movimiento de un sistema de ruedas, ¿diréis que no hubo prevision en el autor de la máquina? Hé aquí lo que sucede en el mundo: en el órden general del universo entran muchos órdenes particulares, así de individuos como de especies: el órden general exige que se sacrifique uno de los particulares, y así sucede: ¿qué prueba esto contra la sabiduría que gobierna el mundo? Nada: por el contrario, la manifiesta y confirma.

89. ¿Pero cuál es, se nos dirá, la utilidad de esos males particulares? ¿Cuál es el bien que de ellos resulta en favor del órden general? No conociendo perfectamente el conjunto de las leyes que rigen el mundo, no podemos saber en muchos casos cuál es el efecto que un fenómeno particular produce en bien del órden general; pero nuestra ignorancia no nos autoriza para negar este efecto. A medida que adelantan las ciencias se van descubriendo nuevos arcanos en las relaciones de la naturaleza, y se van conociendo fines especiales que antes se ignoraban; ¿qué sucederia si pudiésemos abarcar de una ojeada todo el sistema del universo? Veríamos un órden admirable allí donde se nos ofrecia un desórden; veríamos que la armonía se afirmaba y extendia, cuando nosotros creíamos que se perturbaba.

90. Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se los considera en su aislamiento: pero las partes del universo no pueden mirarse como aisladas sino unidas, trabadas íntimamente, conspirando todas á un fin. Cuando se consideran los objetos por sí solos, todo se perturba. Figurémonos que las yerbas de un prado donde están pastando los ganados tuviesen inteligencia, pero no conociendo otro bien que el suyo: al ver que el ganado las siega sin piedad para sepultarlas en su estómago « ¡qué atrocidad! exclamarian. ¡Quién gobierna el mundo! ¡Qué desórden es este! ¡Qué injusticia! » Y sin embargo, si el pobre ganado no encontrase yerba, se pondria flaco y macilento: y en tal caso, tampoco podríamos nosotros regalar la mesa con carnes suculentas y sabrosas. Hay aquí una escala; lo uno se ordena á lo otro; el mal en un órden subalterno es un bien en un órden superior; todos los eslabones de

la cadena solo los conoce el que tiene en su omnipotente mano el primero y el último.

91. No es difícil templar la *compasion* del ateo por los infortunios de los vegetales; pero ¿quién podrá consolarle, si llegamos á tratar de los animales? ¿Cómo es que á estos infelices vivientes se los haya sometido á tan crudos padecimientos? ¿Porqué la Providencia no los ha eximido de todos los dolores, dejándolos retozar alegres en medio de goces continuos? ¿Acaso no podria proporcionarles á todos abundancia de sabrosos alimentos, de bebidas refrigerantes, de guaridas abrigadas, ó, lo que hubiera sido mejor, hacerles disfrutar de una perpetua primavera?

A esta objecion contestaremos con la respuesta anterior, ampliándola empero con algunas observaciones.

Supongamos que las leyes generales del mundo exigen que caiga un aguacero sobre una comarca; segun el ateo debia Dios suspender las leyes hidráulicas, para que el agua no mojase los nidos y no se filtrase en las guaridas de las fieras, ó no bañase con demasía las espaldas de los ganados del campo. *Risum teneatis!*

Tocante á los alimentos hay la dificultad que, por ejemplo, el lobo no se contenta sino comiendo la carne de la oveja, y esto no se hace sin matarla: el halcon tampoco se contenta sino con las blandas carnes de la paloma, lo cual tampoco se puede hacer sin efusion de sangre inocente.

El quitar la variedad de las estaciones con el objeto de evitar á los animales el frio y el calor, traeria consigo la perturbacion del sistema astronómico; no será tan exigente el ateo: parece que la Providencia ha hecho bastante vistiendo á unos con tupido plumaje, á otros con espeso pelo, á otros con vellosa y caliente lana; con darles á todos los instintos necesarios para preservarse de la intemperie en las respectivas estaciones, y con llevar su solicitud hasta el punto de comunicar á los mas débiles el admirable instinto de la trasmigracion, para que, á manera de gente mimada, busquen en la variedad de los climas el temple que mas conviene á su salud y comodidad.

En cuanto á los dolores que sufren los animales, son generalmente pocos, excepto cuando caen en nuestras manos: y de

esta responsabilidad tampoco se exime el ateo. Es de notar la buena salud de que disfrutan generalmente, hasta que los sorprende una muerte prematura, ó acaban consumidos por la vejez. Hay dolores que nacen de su misma organizacion; y la facultad de sentirlos les es necesaria en muchos casos para conservar su vida. La naturaleza les ha dado sensaciones ingratas para que se apartasen de lo que les daña; si el animal no sintiese los rigores de la intemperie, no se guardaria de ellos y pereceria.

92. Algunas de las observaciones anteriores pueden aplicarse tambien al hombre; quien, aunque racional, no deja de estar sometido á las necesidades de su organizacion. Además, por su libertad de albedrío, abusa con harta frecuencia de los dones de la naturaleza, y multiplica sus males físicos; y como por otra parte su estado social trae consigo un nuevo género de relaciones, experimentamos á mas de los dolores del cuerpo los contratiempos de la fortuna. Si debiésemos considerar al hombre limitado á la tierra, defenderíamos á la Providencia con las razones anteriores; diriamos que es un ser que contribuye con los otros al órden general, y que por consideracion á él solo no se deben alterar las leyes del universo. Pero el valor de esta razon sube de punto si se considera que el hombre es un ser intelectual y moral, que los males que sufre pueden servirle de prevencion contra el vicio, y de pena cuando merezca ser castigado; que en el sufrimiento se le ofrece un vasto campo para mostrar la fortaleza y desplegar las facultades superiores que le distinguen de los brutos animales; que siendo criatura racional no se le han debido fijar, como á los irracionales, las inclinaciones para satisfacer las necesidades de la vida; que esta misma amplitud produce naturalmente la facilidad en el exceso, y por consiguiente los padecimientos; y que en fin, sobre todas estas consideraciones hay la enseñanza de la religion, acorde con las tradiciones de todos los pueblos, que nos habla de una caida primitiva, de una generacion del humano linaje, y que nos da con esto una nueva clave para explicar el mal, ilustrando á la filosofía con la narracion de los acontecimientos que perturbaron la armonía universal en el orígen del mundo.

Esto nos conduce á tratar del mayor de los males, del moral, que consiste en la infraccion de las leyes impuestas por el Criador á todas las criaturas intelectuales.

93. Dios podria impedir el mal moral, ¿porqué lo permite? Este es otro de los argumentos que se objetan á la Providencia, para desvanecerle bastará fijar las ideas:

El mal moral, ó el pecado, envuelve dos condiciones: ley moral y libertad en su infraccion: si no hubiese ley moral no habria mal moral; si no hubiese libertad en la infraccion no habria pecado. Nadie culpa al niño que no ha llegado al uso de razon, ó al infeliz demente que la ha perdido.

En el supuesto de que hubiese seres intelectuales, debia estar vigente para ellos la ley moral: lo contrario es absurdo; era imposible que Dios, ser infinitamente santo, criase seres intelectuales, exentos de toda ley moral; tenemos pues en primer lugar que la ley moral no podia menos de regir en el mundo; pretender lo contrario seria querer que Dios no hubiese criado seres intelectuales.

Un ser inteligente debia estar dotado de libertad de albedrío: por lo mismo que es capaz de considerar los objetos bajo aspectos diferentes, de proponerse varios fines, y de aspirar á ellos por distintos medios, era preciso que tuviese libertad, sin la cual no hay eleccion. Extendiéndose la ley moral á todos los actos de la vida, podia la criatura no querer lo que ella manda, ó desear lo que ella prohibe; no hacer lo primero, ó ejecutar lo segundo, y por consiguiente cometer una infraccion de la ley. La razon de esto se halla en la misma limitacion de la criatura.

Resulta, pues, que supuesta su existencia, la criatura intelectual podia pecar; y que para evitarlo era preciso que se la despojase de la libertad de albedrío, esto es, que se mutilase su naturaleza. Hé aquí adónde viene á parar el argumento contra la Providencia: á la alternativa de exigir que Dios no criase ningun ser intelectual ó que los criase sin libertad. Así, pues, esta dificultad tan ponderada se reduce á las mismas dimensiones que las anteriores; nace, como ellas, de la contemplacion de un órden especial, aislándolo del general; no atiende á la necesidad de la existencia de la ley moral y de la libertad de

albedrío, en el supuesto de haber criaturas intelectuales; es decir, que prescinde de dos grandes hechos : la ley moral y la libertad; se olvida de otros dos hechos que son como los polos el mundo intelectual : el mérito y el demérito.

FIN DE LA METAFÍSICA

ÉTICA.

PROLOGO.



Etica llamo á la ciencia que tiene por objeto la naturaleza y el orígen de la moralidad. Cuál sea el verdadero sentido de la palabra moralidad, no se puede explicar aquí; pues que á ello se dedica una parte considerable de este volúmen. Algunos han dado á la ética el título de *arte de vivir bien* : lo cual no parece exacto, pues que si se reuniesen todas las reglas de buena conducta, sin acompañarlas de exámen, formarian un *arte*, mas no una *ciencia*.

Fácil me hubiera sido escribir un grueso volúmen de ética ó filosofía moral : es materia en que las riquezas abundan, y se las puede tomar de otros, sin que se conozca el plagio; pero he preferido reducir el tratado á pocas páginas, ya porque lo requiere el género de la obra, ya tambien porque las ideas, para germinar, conviene que no estén desleidas. Lo que importa es asentar los principios, é indicar con claridad y precision el modo de aplicarlos : ciertos pormenores corresponden á una obra de moral, pero no á una filosofía moral. La palabra filosofía, expresa aquí, exámen y análisis de los fundamentos de la moral y de sus conclusiones capitales : si se quisiese descender á las últimas consecuencias, seria preciso contar con mas tiempo del que suele emplearse en esta enseñanza.

Se notará que no trato separadamente ni del sentido ni del sentimiento moral : solo hablo de ellos, cuando la materia respectiva va ofreciendo la ocasion. Si por sentido moral se entiende la percepcion instintiva de

ciertas relaciones morales, queda incluido en el sentido comun, del cual forma un ramo; si se le quiere tomar en otra acepcion, no la comprendo. El sentimiento moral es lo que indica su nombre; el sentimiento en sus relaciones morales. Como mero sentimiento, es una inclinacion que nada significa en el órden moral, hasta que se subordina á la libertad, y se encamina á un objeto, con sujecion á las condiciones morales : en cuyo supuesto el criterio de su moralidad se halla en algunos de los capítulos que tratan de los deberes y derechos. Todo sentimiento se refiere al sujeto ó al objeto : así están señaladas sus reglas, cuando se han fijado las de la moral en todas sus relaciones.

En el órden de materias no he seguido el método comun : no es necesario exponer aquí los motivos, ni lo consiente tampoco la brevedad que me he propuesto. No obstante, para juzgar de si he acertado ó no, hay un medio sencillo : leer el tomo con la mira de buscar allí un cuerpo de ciencia, resultado de un exámen riguroso. Si el libro llena este objeto, el método es bueno; sino, errado.

He procurado presentar las cuestiones bajo el aspecto reclamado por las necesidades de la época : si en algo conviene atender á esta circunstancia, es indudablemente en la moral. Fuera de las academias, pocos hablan de ideología y psicología; pero las cuestiones sobre la sociedad, el poder gúblico, la propiedad, el suicidio, se agitan en todas partes. Es preciso tener sobre ellas ideas fijas, para preservarse de extravío, y es indispensable saber tratarlas con el método y estilo de la época, so pena de dañar á la verdad desluciéndola.

CAPÍTULO I.

EXISTENCIA DE LAS IDEAS MORALES Y SU CARÁCTER PRÁCTICO.

1. Hay en todos los hombres ideas morales. Bueno, malo, virtud, vicio, lícito, ilícito, derecho, deber, obligacion, culpa, responsabilidad, mérito, demérito, son palabras que emplea el ignorante como el sabio en todos tiempos y países : este es un lenguaje perfectamente entendido por todo el linaje humano, sean cuales fueren las diferencias en cuanto á la aplicacion del significado á casos especiales.

2. Las cuestiones de los filósofos sobre la naturaleza de las ideas morales, confirman la existencia de las mismas; no se buscaria lo que son, si no se supiese que son. No cabe señalar un hecho mas general que este; no cabe designar un órden de ideas de que nos sea mas imposible despojarnos : el hombre encuentra en sí propio tanta resistencia á prescindir de la existencia del órden moral, como de la del mundo que percibe con los sentidos.

Imaginaos el ateo mas corrompido, el que con mayor impudencia se mofe de lo mas santo; que profese el principio de que la moral es una quimera, y de que solo hay que mirar á la utilidad en todo, buscando el placer y huyendo el dolor; ese monstruo, tal como es, no llega todavía á ser tan perverso como él quisiera, pues no consigue el despojarse de las ideas morales. Hágase la prueba : dígasele que un amigo á quien ha dispensado muchos favores, acaba de hacerle traicion. « ¡ Qué ingratitud! exclamará, ¡ qué iniquidad! » Y no advierte que la ingratitud y la iniquidad son cosas de órden puramente moral que él se empeñará en negar. Figurémonos que el amigo traidor se presenta y dice al ofendido : « Es cierto, yo he hecho lo que V. llama una traicion; V. me dispensaba favores; pero como de la traicion me resultaba una utilidad mayor que de los beneficios de V., he creido que era una puerilidad el reparar en la justicia y en el agradecimiento. » ¿Podrá el filósofo dejar de irritarse á la vista de tamaña impudencia? ¿No es probable que

le llamará infame, malvado, monstruo, y otros epítetos que le sugiera la cólera? Y no obstante este es el mismo filósofo que sostenia no haber órden moral, y que ahora le proclama con una contradiccion tan elocuente. Quitad el interés propio, hacedle simple espectador de acciones morales ó inmorales: y la contradiccion será la misma. Se le refiere que un amigo expuso su vida para salvar la de otro amigo; ¡qué accion mas *bella!* dirá el filósofo. Por algunas talegas de pesos fuertes, un militar entregó una fortaleza, lo que causó la ruina de su patria; ¡qué villanía, qué bajeza, qué infamia! dirá tambien el filósofo. ¿Esto qué prueba? Prueba que las ideas morales están profundamente arraigadas en el espíritu, que son inseparables de él, que son hechos primitivos, condiciones impuestas á nuestra naturaleza, contra las que nada pueden las cavilaciones de la filosofía.

3. Las ideas morales no se nos han dado como objetos de pura contemplacion, sino como reglas de conducta; no son especulativas, son eminentemente prácticas; por esto no necesitan del análisis científico para que puedan regir al individuo y á la sociedad. Antes de las escuelas filosóficas habia moralidad en los individuos y en los pueblos; como antes de los adelantos de las ciencias naturales la luz inundaba el mundo, y los animales se aprovechaban de los fenómenos notados y explicados por la catóptrica y dióptrica.

4. Así pues, al entrar en el exámen de la moral, es preciso considerar que se trata de un hecho; las teorías no serán verdaderas si no están acordes con él. La filosofía debe explicarle, no alterarle: pues no se ocupa de un objeto que ella haya inventado y que pueda modificar; sino de un hecho que se le da para que lo examine.

Por este motivo, los elementos constitutivos de las ideas morales es necesario buscarlos en la razon, en la conciencia, en el sentido comun. Siendo reguladores de la conducta del hombre, no pueden estar en contradiccion con los medios perceptivos del humano linaje; y debiendo dominar en la conciencia, han de encontrarse en la conciencia misma.

5. La razon, el sentido comun, la conciencia, no son exclusivo patrimonio de los filósofos; pertenecen á todos los hombres; por lo que la filosofía moral debe comenzar interro-

gando al linaje humano, para que de la respuesta pueda sacar qué es lo que se entiende por moral ó inmoral, y cuáles son las condiciones constitutivas de estas propiedades.

CAPÍTULO II.

CONDICIONES INDISPENSABLES PARA EL ÓRDEN MORAL.

6. No hay moralidad ni inmoralidad cuando no hay conocimiento: nadie ha culpado jamás á una piedra, aunque con su caida haya producido un desastre; ni ha juzgado meritoria la influencia del agua que da á las plantas verdor y lozanía. Este conocimiento, necesario para la moral, debe ser superior á la percepcion puramente sensitiva: por cuya razon están exentos de responsabilidad los brutos. La moral exige un conocimiento de relaciones, capaz de comparar los medios con los fines, una percepcion inteligente; cuando esto falta, hay acciones físicas, provechosas ó nocivas, pero no morales ó inmorales.

7. De esto inferiremos, que la primera condicion para que una accion pueda pertenecer al órden moral, es la *inteligencia* en el ser que la ejecuta. El órden moral corresponde pues únicamente al mundo intelectual, y de tal modo, que las criaturas racionales solo están en él, mientras usan de razon. En el sueño, ú otra situacion cualquiera en que el uso de la razon esté interrumpido, no hay órden moral; y si se imputan algunas acciones como al borracho el asesinato, es porque con su conocimiento anterior habia podido prever la perturbacion mental y sus consecuencias.

8. El conocimiento de lo que se ejecuta no es suficiente, si el sujeto no obra con espontaneidad libre. Espontaneidad, porque si procediese por violencia, como uno á quien se forzase a mano para escribir, no habria accion del sujeto; este no sería mas que un instrumento necesario del agente principal. Libertad, porque aun suponiendo que el acto se ejerce con espontaneidad y hasta con vivo placer, no hay órden moral, si el sujeto obra por un impulso irresistible, si no puede evitar la accion que ejecuta. El niño que no ha llegado al uso de la

razon, el demente, el delirante, hacen muchos de sus actos con espontaneidad, sin violencia de ninguna especie, tal vez con mucho gusto; y sin embargo sus acciones no son laudables ni vituperables, no pertenecen al mundo moral, porque el sujeto que obra no procede con libertad de albedrío.

9. La inteligencia, ó sea un conocimiento de relaciones, y la libertad, son necesarias para el órden moral; pero es preciso notar que por relaciones se entiende algo mas que las de los medios con los fines; y por libertad, algo mas tambien, que la simple facultad de hacer ó no hacer, ó de hacer esto ó aquello; se entiende cierto grado de conocimiento y de libertad, que no siempre se puede fijar con absoluta precision, pero que determinan aproximadamente la razon y el sentido comun. Un ejemplo hará comprender lo que quiero decir.

Un demente intenta escapar de su encierro, y dispone los medios de la manera mas adecuada; suple la llave con algun hierro que tiene á la mano, sale callandito; evita el encuentro de los vigilantes, arrima una escalera á una pared, se descuelga á la calle por una cuerda para evitar el daño de la caida, se dirige á la casa de su antiguo enemigo, y le asesina. No hay duda que muchos dementes son capaces de proceder así; y por consiguiente hay en ellos un conocimiento de la relacion de los medios con el fin. Si al salir de la puerta de su encierro hubiese visto á un vigilante, habria retrocedido; é indudablemente lo hubiera hecho, si á la vista se siguiera la amenaza: por donde se conoce que al ejectuar su accion, no obraba con un impulso del todo irresistible, y que podia dejar de obrar, en entendiendo que le tenia mas cuenta para evitar el castigo: conservaba pues alguna libertad; no obraba por un impulso irresistible. Sin embargo, nadie dirá que el demente fuera responsable del asesinato: si algun dia volviese á la razon, el recuerdo del homicidio no le rebajaria á los ojos de los demás hombres; seria digno de lástima, mas no de vituperio.

10. Para el órden moral, se necesita una capacidad de conocer la moralidad de las acciones, y de proceder libremente, conforme á este conocimiento; la criatura intelectual no está en el órden moral, sino cuando se halla completa, por decirlo así, cuando, aunque no reflexione actualmente, es al menos capaz de reflexionar sobre el órden moral. Esto es tan cierto,

que no se culpa á quien comete con pleno conocimiento y libertad un acto, cuya malicia moral ignoraba invenciblemente. En el órden físico, los actos son lo que son, prescindiendo del conocimiento de quien los ejecuta; pero en el moral todo depende del conocimiento y de la libertad del que obra; y este conocimiento y libertad deben ser capaces de referirse al mismo órden moral, de lo contrario no producen acciones que pertenezcan á él.

CAPÍTULO III.

NECESIDAD DE UNA REGLA FIJA.

11. Capacidad de conocer lo que se ejecuta en el órden físico y en el moral, y libertad para obrar ó no obrar: hé aquí las condiciones que se necesitan para que un acto pueda ser digno de alabanza ó vituperio; así lo enseña la razon, lo juzga el sentido comun y lo confirma la legislacion de todos los pueblos. Pero hasta aquí hemos encontrado las condiciones necesarias, mas no las constituyentes; sabemos que aquellas son indispensables para el órden moral, sin conocer por esto cuál es la esencia de la moralidad. Con conocimiento y libertad se hacen cosas buenas ó malas, morales ó inmorales; ¿en qué consiste esa bondad y malicia, esa moralidad é inmoralidad? ¿Cuál es la razon de que el mismo conocimiento y libertad produzcan acciones buenas ó malas segun los objetos á que se aplican? Y ante todo, ¿hay alguna regla fija que distinga lo bueno de lo malo?

12. En el universo está todo en un órden, y no debian forma excepcion de esta regla las criaturas racionales. Pero ese órden no podia ser en ellas el efecto de una ley necesaria, á no mutilar su naturaleza despojándola del libre albedrío. Era preciso, pues, que en el ejercicio de sus facultades estuviesen sujetas á un órden que no las violentase, y que les dejase lugar á la transgresion. Por donde se ve que la ley moral no es para las criaturas racionales una influencia de fuerza, sino de atraccion, de limitaciones en varios sentidos, pero que siempre respeta su libertad de obrar. El que sabe la pena en que incurre si falta á

sus deberes, tiene limitada su accion por la influencia del temor; el que espera una recompensa de su obra está atraido por el deseo del premio; pero ambos motivos, así el repulsivo como el atractivo, aunque puedan ejercer mas ó menos influencia sobre la voluntad, la dejan siempre libre: el uno puede cometer el delito arrostrando la pena; y el otro puede omitir la buena accion renunciando al premio.

13. Por lo mismo que la criatura libre no tiene un principio determinante necesario de sus acciones, es preciso buscar alguna regla á que pueda atenerse, ó bien dejarla abandonada á todos los impulsos de su naturaleza. Esto último equivaldria á degradar la criatura racional, haciéndola de condicion inferior á la de los brutos y aun de los seres inanimados; pues que estos tienen una regla á la cual se conforman por necesidad. Todo ser criado ejerce sus funciones en el órden del universo, y el ejercicio de ellas no puede estar abandonado al acaso, si se quiere que el ser pueda llenar el objeto de su destino. Así pues, será necesario convenir en que las acciones libres han de tener alguna regla; y en la conformidad á la misma debe consistir la moralidad.

14. Esta regla no depende del arbitrio de los hombres: las acciones no son morales ó inmorales porque se haya establecido así por un convenio, sino por su íntima naturaleza; ¿podrian los hombres haber hecho que la piedad filial fuese un vicio y el parricidio una accion virtuosa; que el agradecimiento fuese malo y la ingratitud buena; que fuera vituperable la lealtad y laudable la perfidia; que la templanza mereciese castigo y la embriaguez fuera digna de premio? Es evidente que no; las ideas de bien y de mal convienen naturalmente á ciertas acciones; nada puede contra eso la voluntad del hombre. Quien afirme que la diferencia entre el bien y el mal es arbitraria, contradice á la razon, al grito de la conciencia, al sentido comun, á los sentimientos mas profundos del corazon, á la voz de la humanidad, manifestada en la experiencia de cada dia y en la historia de todos los tiempos y países.

CAPÍTULO IV.

LA REGLA DE LA MORAL NO ES EL INTERÉS PRIVADO.

15. Supuesta la necesidad y existencia de una regla, y probado que no es arbitraria sino natural, busquemos cuál es.

16. Entre los errores que se han vertido sobre la materia merece un lugar preferente el que confunde la moralidad con la utilidad privada. Segun esto, lo útil á un individuo es moral para él, lo nocivo inmoral; lo que no daña ni aprovecha es indiferente; el órden moral es el conjunto de las relaciones de utilidad: quien obra con arreglo á ellas obra bien; quien las perturba obra mal. Las facultades de un ser deben dirigirse á proporcionarle el mayor bienestar posible: la relacion con el grado de este bienestar es la medida de la moralidad de las acciones.

17. Desde luego salta á los ojos que este sistema erige en base de la moralidad el egoismo: así comienza por fundarla en lo que le repugna, en lo que la destruye, á no ser que se engañe la humanidad entera. « Este hombre es un egoista; para él nada hay bueno sino lo que le ofrece utilidad; » hé aquí una terrible acusacion segun la conciencia de todo el género humano; y no obstante esta acusacion se convierte en elogio en el sistema que combatimos. « Este hombre es egoista, solo atiende á su utilidad; solo á ella respeta; » significará ese absurdo: « el egoista es altamente moral, pues que solo respeta la utilidad, esencia de la moralidad. »

Esta observacion basta y sobra para destruir tan errónea octrina; sin embargo, bueno será examinarla y refutarla con nas extension y bajo todos sus aspectos.

18. ¿Qué es la utilidad? Es el valor de un medio para lograr in fin. Un caballo es útil, porque nos sirve para montar ó conducir efectos; el dinero es útil, porque nos sirve para proveernos de lo que necesitamos; la pluma es útil, porque nos sirve para escribir. Cuando una cosa no conduce á otra se llama inútil para ella. Así, pues, las ideas de utilidad é inutilidad son esencialmente relativas; lo que es útil para una cosa

es inútil para otra. Lo que no solo no conduce al fin, sino que lleva á lo contrario, no se llama inútil, sino dañoso ó nocivo. Para andar con desembarazo sirve la ligereza del traje, será útil con relacion al objeto de andar: segun la estacion puede ser cómoda, entonces será útil para la comodidad; en invierno pudiera acarrear un catarro, será pues dañosa á la salud.

19. Siendo la utilidad una cosa relativa, cuando se quiera cimentar la moral sobre la utilidad privada es necesario comenzar por la definicion de esta; determinando el fin á que nos hemos de referir: segun sea el fin será la utilidad. Sardanápalo creia hacer una cosa que le era muy útil embriagándose de placeres; lo que consideraba como el sumo bien; supuesto que hacia poner en su busto la famosa inscripcion, de la cual dijo con verdad y gracia Aristóteles, que no era de un rey sino de un buey: « Tengo lo que comí, bebí y gocé; lo demás ahí queda. Pero si hubiésemos preguntado á Sócrates si miraba la frugalidad como dañosa ó inútil, hubiera dicho que á mas de juzgarla moral la creia muy *útil* á la salud y aun para ciertos goces. Así lo manifestó cuando, preguntado un dia porqué daba un fuerte paseo, respondió: « Estoy sazonando la cena con el mejor condimento, que es el hambre. »

20. Si se hace consistir el fin en el placer, es preciso expresar en cuál, si en los sensibles ó en los intelectuales, que tambien tiene los suyos la inteligencia.

21. Poner el fin del hombre en los placeres sensibles es trastornar el órden de la naturaleza, tomando los medios por fines y los fines por medios. El placer de la comida se nos ha concedido para impelernos á satisfacer esta necesidad, y hacernos el alimento mas saludable; no nos alimentamos para sentir placer, sentimos placer para que nos alimentemos. Lo propio se puede decir de los demás, y en sentido opuesto de los dolores.

22. La prueba de que el fin no es el placer sensible, se ve en la limitacion de las facultades para gozar; el gastrónomo mas voraz está condenado á privarse de muchas cosas, si no quiere morir; y para la inmensa mayoría de los hombres, los placeres de la mesa se reducen á un círculo mucho mas estrecho. Todos los demás goces algo vivos están sujetos á la

misma ley : quien la infringe sufre; si continúa pierde la salud, y si se obstina muere.

23. Los placeres á que se ha dado mayor latitud, y cuyo goce está únicamente limitado por las precisas necesidades del reposo de los órganos, son aquellos que acompañan al ejercicio de la vista, del oido, y del tacto en sus relaciones ordinarias (V. *Estética*, 143 y 144.). Vemos, oimos, tocamos continuamente sin experimentar ningun daño; al ejercicio de estos sentidos está unido cierto placer suave (V. *Estética*, 143), que el Autor de la naturaleza nos ha otorgado para amenizar las funciones de la vida. Pero es de notar que las sensaciones que no nos destruyen ni fatigan, son las que nos ponen en comunicacion con el mundo externo, las que sirven á la inteligencia : indicio seguro de que el hombre no entiende para gozar sensiblemente, sino que goza sensiblemente para entender.

24. No puede ser verdadera una doctrina cuyas aplicaciones no se atreve á sostener quien conserve un rastro de pudor. El epicúreo consecuente debiera hablar de este modo : « mi fin es el placer; esta es la única regla de mi moral; gozo cuanto puedo, y solo ceso cuando temo morir; sin este peligro no pondria ningun límite á la sensualidad; los festines, las orgías, los desórdenes de todas clases formarian el tejido de mi vida; y entonces seria yo el hombre moral por excelencia, porque me atendria con rigor al principio de la moralidad : el goce. » ¿Quién puede sufrir tamaña impudencia? ¿Quién se atreveria á semejante lenguaje?

25. No siendo el placer sensible la regla de la moral, ¿lo será tal vez la salud, aquel estado en que se ejercen con órden y armonía todas las funciones de nuestra organizacion? ¿Podremos decir que es moral lo que conduce á la conservacion de la salud, y por consiguiente de la vida?

26. Desde luego salta á los ojos la extrañeza de confundir lo moral con lo saludable; y de poner lo principal de la moralidad en un lugar tan prosáico como es la cocina. El sentido comun distingue entre la sanidad y la moralidad; reconoce acciones morales é inmorales con relacion á los alimentos, á las habitaciones, y á cuanto contribuye á la conservacion de la salud y de la vida: pero cree que la moralidad es algo superior á

estas cosas, que solo se aplica á ellas como á un caso particular, por la union del ser inteligente y libre á un cuerposuget á esta especie de necesidades.

27. La salud y la vida no son para sí mismas, sino para el ejercicio de las facultades vitales : la armonía de la organizacion no es un fin, es un medio para que los órganos funcionen bien ; luego el tomar la salud y la vida como fines, es trastornar el órden. Suponed un individuo perfectamente sano : si la moralidad consiste en la salud, este será el hombre moral por excelencia ; recostadle pues en un blando sofá, conservadle bien, con sus ojos claros, su tez brillante, sus mejillas encarnadas; y mostradle á los demás diciendo : « Hé aquí la virtud en persona; hé aquí el fin de todo moral : estar bien rollizo y fresco. »

La salud y la vida son para ejercer las facultades; y como ya hemos visto que el término de esta no es el placer sensible, lo hemos de buscar en otras superiores, en el entendimiento y la voluntad.

28. ¿La moralidad se fundará en la inteligencia, de suerte que sea moral todo lo que conduzca al desarrollo de las facultades intelectuales, é inmoral lo que á esto se oponga?

No cabe duda en que esta opinion no ofrece la repugnante fealdad de las anteriores; el desenvolver las facultades intelectuales, es una accion noble, digna del ser que las posee; el sentido moral no se subleva contra quien nos presenta el término del hombre en la esfera intelectual ; la contemplacion de la verdad es un acto noble, digno de una criatura racional. Sin embargo, esta idea por sí sola, no nos explica el cimiento de la moralidad : nos agrada la accion de entender; pero todavía preguntamos en qué consiste ese carácter moral de que la inteligencia se reviste, en qué la inmoralidad que con frecuencia la afea y la degrada. Fingid una criatura racional, que conoce á su Autor; que por el estudio de su naturaleza halla cada dia nuevas razones para admirar la sabiduría del Hacedor supremo, y que sin embargo se levanta contra Dios, le blasfema, y desea que no exista ; esa criatura aunque continúe desenvolviendo y perfeccionando su inteligencia con el estudio y la contemplacion de altas verdades, ¿será moral? Claro es que no. Imaginad un filósofo que dominado por la

pasion del saber no perdona medio ni fatiga para acrecentar sus conocimientos; y que con el fin de proporcionarse lo que desea, olvida los deberes de su familia y de la sociedad; y es además injusto, reteniendo libros que no le pertenecen, usurpando propiedades de otros para acudir á los gastos de sus experimentos, viajes y demás que necesita y á que no alcanzan sus caudales; suponed que es orgulloso, insolente, inhumano; ¿será moral? ¿le bastará para la moralidad su ardiente pasion por la ciencia? Es evidente que no.

Luego la inteligencia no es la moralidad: luego la perfeccion del entendimiento no es la única regla de la moral. Una alta inteligencia puede concebirse con profunda inmoralidad; en cuyo caso, lejos de que la elevacion de la primera excuse á la segunda, la hace mas culpable; la falta es tanto mayor cuanto mas claro es el conocimiento que de ella se tiene.

29. No hallamos pues en la utilidad privada el fundamento de la moralidad; ni aun refiriéndola á las facultades intelectuales, nos da la regla buscada; el ejercicio de estas debe someterse á la regla, pero no son la regla misma. De lo cual se infiere que el egoismo, ni aun en la acepcion mas elevada de esta palabra, no puede ser el fundamento de la moralidad. Sucede en esto como en las verdades del órden intelectual puro; si se quiere encontrar la razon de su verdad, necesidad y universalidad, es preciso salir del individuo, y extender la vista por regiones mas dilatadas.

CAPÍTULO V.

LA MORALIDAD NO ES LA RELACION Á LA UTILIDAD PÚBLICA.

30. Al desaparecer el interés privado, se ofrece desde luego el comun; ¿será posible cimentar la moralidad en la utilidad de todos; por manera que lo que conduzca al bien comun sea moral, y lo que á él se oponga sea inmoral?

31. Desde luego ocurre una grave dificultad contra esta doctrina: ella rechaza al egoismo como base de la moral; pero en cambio exime de la moralidad al individuo, en aquellas ac-

ciones que no tengan relacion con la sociedad; de suerte que para un individuo solo, aislado, no habria órden moral. La razon es evidente: si la moralidad es la relacion al bien comun, cuando esta relacion falta no hay ni puede haber moralidad; la consecuencia es profundamente inmoral, pero legítima, necesaria; no hay medio de eludirla.

Segun esta doctrina, un ser inteligente considerado en sus relaciones con Dios, no estaria sujeto á la moral: por manera que si no hubiese sociedad, si hubiese un hombre solo en el mundo, este hombre podria hacer lo que quisiese con respecto á sí y á Dios, sin infringir leyes morales.

Además, muchas de nuestras acciones exteriores é interiores no tienen ninguna relacion con la sociedad, son actos puramente individuales que no favorecen ni dañan al bien comun. Admitido que la moralidad nace únicamente de sus relaciones con este bien, gran parte de nuestras acciones queda fuera del órden moral; lo que á mas de ser contrario á la razon y al sentido comun, es un manantial de inmoralidad. No, no es necesaria la sociedad para que tengan existencia y aplicacion las ideas morales: una criatura inteligente que estuviese sola en el universo, tendria sus deberes para consigo y con el Criador: desde el momento que hay inteligencia y libertad, hay el órden moral que es su regla.

32. A mas de estas dificultades ocurre otra que no es de menos gravedad. Si la norma de la moral fuese el bien comun, seria preciso explicar en qué consiste este bien. ¿Será el desarrollo de la inteligencia, será el bienestar material, ó ambas cosas á un tiempo? En todos los supuestos la moralidad quedará fluctuante. Porque si la inteligencia es el fin, se podrá descuidar el bienestar material, y no será inmoral el dañarle ni el destruirle. Si se sobrepone el bienestar material, entonces la perfeccion de los pueblos consistirá en la mayor cantidad posible de goces: el epicureismo condenado en el individuo, lo trasladaremos á la sociedad. Si son ambas cosas á un tiempo, falta saber en qué proporcion se han de combinar; si se ha de sacrificar el uno al otro en ciertos casos; y en favor de cuál se ha de resolver el conflicto. Nada habrá constante; la moralidad flotará á merced de las pasiones y caprichos de los hombres; lo que unos llamarán moral, otros lo tendrán por inmoral; lo

que estos alabarán como virtud, aquellos lo condenarán como vicio.

33. Esta incertidumbre afectará mucho mas á los actos individuales que no se refieran inmediatamente al bien comun. El suicida dirá: « A la sociedad no le *conviene* un miembro que sufre tanto como yo; quiero hacerle un bien, apartando de su vista este cuadro aflictivo; » y se matará. El ofendido por una palabra dirá: « A la sociedad no le *conviene* hombres sin honra, yo debo lavar la mia con la sangre de mi enemigo, ó morir, » y se batirá en duelo. El pródigo dirá: « A la sociedad le *conviene* el progreso de la industria y del comercio; yo la fomento con mi lujo y disipacion; la suerte de mis hijos, cuyo porvenir destruyo, no vale tanto como el bien de la sociedad, » y seguirá dilapidando. Y como á estos insensatos no se los podria reconvenir con la ley moral, con ese conjunto de máximas fijas, eternas, que arreglan la conducta del individuo y de la sociedad, necesario seria calcularlo todo por el *resultado;* el cálculo fuera tan variable como las pasiones y caprichos, y en vez de una moral social, no tendríamos ninguna.

CAPÍTULO VI.

RAZONES CONTRA EL PRINCIPIO UTILITARIO EN TODOS SENTIDOS.

34. Los que confunden la moralidad con la utilidad, sea que hablen de la privada ó de la pública, caen en el inconveniente de reducir la moral á una cuestion de cálculo, no dando á las acciones ningun valor intrínseco, y apreciándolas solo por el resultado. Esto no es explicar el órden moral, es destruirle, es convertir las acciones en actos puramente físicos, haciendo del órden moral una palabra vacía. Hagámoslo sentir poniendo en escena las varias doctrinas, y empezando por la del interés privado.

Un hombre quiere matar á su enemigo; ¿qué le diréis para hacerle desistir de su intento criminal? Veámoslo.

Este es un acto injusto.

¿Porqué? ¿Qué es la injusticia? Yo no reconozco mas justicia

ni moralidad que lo que conviene á mis intereses: y ahora para mí no hay interés mas vivo, mas estimulante, que el de saciar mi venganza.

Pero de esto le puede resultar á V. un grave perjuicio, cayendo en seguida bajo el rigor de las leyes.

Procuraré evitarlo; además, estoy completamente seguro.

¿Está V. seguro de ello?

Sí del todo: pero suponed que no lo estuviera, ¿esto qué importa?

Entonces se expone V.

Ciertamente; pero el peligro es lejano, y la satisfaccion es segura: opto por la segunda y arrostro el primero.

Pero esto es reprensible.....

No: porque segun V., mi regla es mi interés: este le debo conocer yo; lo mas que puede suceder es que yerre yo en mis cálculos; cometeré un error, no un delito.

Mas la accion no dejará de ser fea; pudiérais calcular mejor.

Que tal vez pudiera calcular mejor, lo admito; pero niego que un error de cálculo sea una cosa fea. ¿Hay algo mas que mi interés? ¿Si ó no? Si no hay mas, y yo me lo juego por decirlo así, ¿dónde está la fealdad?

En efecto, si se tratara solo de V., pero hay de por medio la vida de un hombre y la suerte de su familia.

Cierto; pero ni esa vida, ni la suerte de toda una familia son *mi interés;* y supuesto que no hay otra regla que esta, lo demás es inconducente. Con la venganza disfruto; con la muerte del enemigo me quito de delante un objeto que me molesta: lo restante no significa nada.

35. Fácil seria extender la aplicacion de la doctrina del interés privado á todos los actos de la vida, manifestando que en último análisis, es la muerte de toda moral, pues erige en única regla las pasiones y los caprichos.

36. La doctrina del interés social ó del bien comun, adolece de inconvenientes semejantes. Ya hemos visto (33) cómo la podrian explotar todos los vicios y delirios de los hombres: bajo la engañosa apariencia del desprendimiento encierra la mas deforme inmoralidad. En nombre del bien comun se han cometido los mas horrendos crímenes, contra los que protesta la conciencia del género humano; pero si admitimos que la mo-

ralidad no tiene reglas intrínsecas, propias, independientes de sus resultados, esos crímenes se pueden justificar, reduciéndolos, cuando menos, á simples errores de cálculo.

Un tirano para guardarse de un enemigo terrible, sacrifica centenares de personas inocentes: la humanidad le execra, pero vuestra doctrina le justifica. «Asi lo exige el bien comun,» dirá él; no hay bien comun que justifique la maldad; el fin no justifica los medios; «esto último no es exacto, responderéis vosotros: la cuestion no está en si el acto es moral ó inmoral en sí mismo, sino en si conduce ó no al bien comun; segun conduzca ó no, será moral ó inmoral; pues su moralidad ó inmoralidad depende de sus relaciones con el bien comun. Tirano, calcula; y si el resultado del cálculo es que la matanza de muchos inocentes es *útil* al bien comun, sacrifícalos; y si no lo haces serás inmoral.»

37. Hé aquí las horribles consecuencias á que conducen las doctrinas que aprecian la moralidad por los resultados. Todo se reduce á una cuestion de cálculo, que las pasiones cuidarán de resolver á su modo; y por desastres que resulten, por mas que lo que se creia favorable al interés privado ó al comun le sea muy dañoso, no hay inmoralidad intrínseca, hay un error de cálculo, no un delito. No hay pues nada digno de alabanza ni vituperio; no hay mérito ni demérito, no hay premio ni castigo. Cuando se aplique una pena, esta no será mas que un medio represivo, semejante á los que se emplean contra los brutos: el hombre que arrostre la multa, la prision, el destierro, la muerte, por cometer un acto que las leyes reprimen, será si se quiere un jugador torpe ó temerario; un hombre que habrá hecho un negocio desigual; nada mas; y al verle morir en el patíbulo, no deberemos decir que satisface á la justicia, que paga su merecido, que expía sus crímenes, sino que liquida una cuenta de un negocio conducido erradamente, en cuyo término hay un cargo contra él, que es la pérdida de la vida.

38. La razon y el sentido comun ven en la moralidad algo muy superior á una cuestion de cálculo; y de aquí dimana el desprecio que se acarrea el egoismo, la necesidad que tiene de ocultarse, y de engalanarse con velos hipócritas; de aquí el aprecio que nos inspira el desinterés de quien cumple sus deberes sin atender á los resultados; y el que consideremos que

no hay belleza moral en un acto, cuando su autor solo se ha movido por una razon de utilidad.

Dos hombres mueren por su patria : ambos ejecutan lo mismo ; igual es el bien público que de su muerte dimana; igual el sacrificio con que lo obtienen : el uno es ambicioso, y solo se proponia conseguir un alto puesto; el otro es un sincero amante del bien público, y muere porque cree que morir es su deber : ¿de qué parte está la moralidad? La hallamos en el segundo, que prescinde de la utilidad propia ; no en el primero, en quien solo vemos un calculador, que juega su vida por la probabilidad de adquirir lo que ambiciona.

Dos gobernantes que tienen en rehenes á individuos inocentes de las familias del enemigo, se abstienen de matarlos y atropellarlos y les dan libertad.

La conducta del uno es motivada por miras de interés público, porque cree que de este modo contribuye al triunfo de la causa, desarmando la cólera del enemigo, y adquiriendo á su gobierno un buen nombre; la del otro es efecto de la idea del deber : les da libertad porque cree que así lo exigen la humanidad y la justicia : ¿en cuál de los dos vemos al hombre moral? En el segundo, no en el primero.

La razon del bien comun no nos basta para que hallemos moral la accion : esta tiene en ambos el mismo resultado, pero la diferente intencion de sus autores le da caractéres diversos : en el uno reconocemos moralidad, en el otro habilidad.

CAPÍTULO VII.

RELACIONES ENTRE LA MORALIDAD Y LA UTILIDAD.

39. Al distinguir entre la utilidad y la moralidad, no entiendo separar estas dos cosas, de suerte que la una excluya á la otra : por el contrario, las considero íntimamente unidas, ya que no en cada caso particular, al menos en su resultado final. Lo moral es tambien útil : un individuo que cumple fielmente con sus deberes no solo logrará la felicidad que está reservada a los justos después de la muerte, sino que con mucha fre-

cuencia será dichoso en esta vida, en cuanto es posible á la condicion humana. Sus goces no serán tan vivos y variados como los del hombre inmoral, pero serán mas dulces, mas constantes: exentos de amargura, no dejarán en el alma el roedor gusano del remordimiento. Su posicion en la sociedad no será quizá tan elevada y brillante, pero tampoco le atormentará la idea de que sus iguales le detestan, sus inferiores le maldicen, y sus superiores le desprecian; tampoco estará temiendo de continuo una caida que le precipite en la nada, y que le haga expiar las villanías y los delitos con que se levantara sobre los demás. La dicha del hombre inmoral es ruidosa, fastuosa; la del hombre de bien es modesta, tranquila, se desliza en el silencio y oscuridad de la vida privada, como aquellos mansos arroyos que murmullan suavemente en un valle retirado, sin mas testigos que la verde yerba que tapiza sus orillas, y la luz del cielo que refleja en su cristalina corriente.

40. Lo propio que en los individuos se verifica en la sociedad. Una nacion corrompida deslumbra tal vez con el esplendor de sus letras y bellas artes; pero bajo el manto de púrpura y de oro, abriga la llaga mortal que la conduce al sepulcro. La Roma de los Brutos, Camilos, Fabios, Manlios y Escipiones, no brillaba tanto ciertamente como la de los Tiberios, Nerones y Calígulas; sin embargo, la Roma modesta marchaba á pasos agigantados á un grandor fabuloso, al imperio del mundo; y la Roma brillante iba á caer bajo el hierro de los bárbaros y á ser la irrision de las naciones. Un Estado, por un acto de perfidia con que falta á los tratados, adquirirá tal vez una posicion importante, una ventaja del momento; pero esto no compensa su descrédito á los ojos del mundo, y los perjuicios que le ha de acarrear su reputacion de perfidia. Un gobierno que para la administracion del Estado promueve la corrupcion y fomenta la venalidad, conseguirá resultados momentáneos, que le conducirán quizás con brevedad al fin que se propone; pero dejad pasar el tiempo; la venalidad se extenderá de tal modo, que bien pronto faltarán medios para comprar á los que quieran venderse; se presentarán, por decirlo así, mejores postores en esa subasta de hombres; y el mismo gobierno que habia tomado por base la corrupcion, se hundirá bien pronto en el inmundo lodazal, obra de sus manos.

41. La utilidad bien entendida, no solo está hermanada con la moralidad, sino que puede tambien ser objeto *intentado* en la accion moral, sin que esta se afee ni pierda su carácter. El honrado padre de familias que con su trabajo sustenta á sus hijos, se propone la utilidad que gana con el sudor de su frente; el soldado que muere por su patria, se propone el bien público que de su sacrificio resulta; la persona caritativa que socorre al pobre, intenta la utilidad del socorrido; el individuo laborioso que se desvela por aprender un arte ó una ciencia, ó por procurarse una posicion decente, intenta su utilidad privada; en los medios que empleamos para conservar ó restablecer la salud, intentamos nuestra utilidad propia; ¿y quién dirá que semejantes acciones dejan por esto de ser morales? ¿No seria bien extraña una moralidad que prescribiese al padre el trabajar por el sustento de su familia, sin intentar esa utilidad; al soldado el morir por su patria, sin intentar el fruto de su muerte; al misericordioso el socorrer al pobre, sin intentar la utilidad del infeliz; al individuo perfeccionar sus facultades ó labrar su fortuna, sin intentarlo; á todos conservar la salud, sin proponernos su conservacion? No se entiende de este modo el desinterés moral; se entiende sí, que la razon constitutiva de la moralidad, no es la utilidad; se afirma que la una no es la otra, pero no que estén reñidas; por el contrario, se hallan íntimamente enlazadas. La utilidad no constituye la moralidad; pero muchas veces es una *condicion* necesaria para ella: ¿cómo se concibe un conjunto de relaciones morales en un hombre cuyas acciones no sean útiles á nadie? La beneficencia, uno de los mas bellos florones de la corona de las virtudes, ¿en qué se convierte, si no se dirige á la utilidad de los demás? El heroismo con que el hombre se sacrifica por el bien de sus semejantes, ¿á qué se reduce si se le separa de este bien, de esa utilidad para los otros? El hombre puede y debe intentar los resultados que corresponden á cada accion moral; sin esta intencion sucederia muchas veces que sus obras carecerian de objeto, y que la moralidad seria una cosa vana, ó una contradiccion.

42. La combinacion de la utilidad con la moralidad nos la indica nuestro deseo innato de ser felices. Respetamos, amamos la belleza moral; este es un impulso de la naturaleza; pero tambien esa misma naturaleza nos inspira un irresistible deseo

de la felicidad : el hombre no puede desear ser infeliz; los mismos males que se acarrea, los dirige á procurarse bienes, ó á libertarse de otros males mayores : es decir, á disminuir su infelicidad. Así, la moral no está reñida con la dicha; aun cuando la razon no nos lo enseñara, nos lo indicaria la naturaleza que nos inspira á un mismo tiempo el amor de la felicidad y el de la moral.

43. ¡Cosa singular es la moralidad! su belleza la vemos, la sentimos en unas acciones, y nos atrae y cautiva; la fealdad de lo inmoral la vemos, la sentimos, nos repugna, nos repele nos inspira aversion; el órden moral se liga con el provecho y el daño; pero no es ni el daño ni el provecho; se dirige á los resultados, pero es independiente de ellos : se consuma en la conciencia con el acto libre de la voluntad, y allí merece su alabanza ó vituperio, sean cuales fueren los efectos imprevistos que cause en lo exterior. Tan íntima es la relacion de la moral con el bien del individuo, de la sociedad y del linaje humano, que á primera vista parece confundirse con esos bienes; donde se halla una utilidad individual ó general, allí hay ciertas ideas morales que moderan, que dirigen; y al propio tiempo es tal su independencia con respecto á esas mismas cosas, con las cuales está ligada; conserva de tal modo inalterable su carácter en medio de la variedad de los objetos, que parece no tener ninguna relacion con ellos, y ser una especie de divinidad, á la que no afectan las vicisitudes del mundo.

44. Hagámoslo sentir con ejemplos. Hay un hombre que viendo en peligro á su patria resuelve dar su vida para salvarla: no se propone ni hacer fortuna en caso de sobrevivir al riesgo, ni mejorar la suerte de su familia, ni siquiera adquirir celebridad : él solo tiene noticia del peligro de su patria, y no le es posible comunicar la noticia á nadie : solo, sin mas testigo que Dios y su conciencia, sin mas deseo que el bien de sus compatricios, marcha al peligro y muere : esto es lo sublime moral; no sabemos cómo expresar el interés, la admiracion, el entusiasmo que nos inspira tan heróico desprendimiento, un amor tan puro de la patria, un corazon tan grande, una voluntad tan firme. Muere, pero ¡ay! ¡ha sido víctima de un engaño que no ha podido prever ni sospechar! Su muerte, lejos de salvar la patria, la ha perdido para siempre. El resul-

tado es desastroso, ¿se disminuye la moralidad y el heroismo de la accion? no; ha producido una catástrofe, es verdad; pero « él no lo podia prever, diremos; el mérito es el mismo; » y ¿porqué? porque la raíz de este mérito estaba en la voluntad, en la conciencia; procedia del amor puro de su patria, en cuyas aras se inmolaba, sin mas testigos que Dios y su conciencia, y guiado por la idea del bien, por la prescripcion del deber, por el amor de la virtud. El heroismo no deja de serlo por haber sido desgraciado; sobre la tumba de la patria deberia levantarse la estatua del héroe.

Hágase la contraprueba. Un hombre vil ocupa una posicion importante de cuya conservacion depende la suerte de su patria. El enemigo le ofrece una cantidad, y se presta á venderla, conociendo todo el daño que resulta de su accion infame. Entretanto, el gobierno á quien sirve, deseoso de asegurarse la fidelidad del traidor, le promete un premio mayor que la cantidad de la venta; el infame calcula, y conociendo que le es mas ventajoso el permanecer fiel, conserva la posicion, la defiende con obstinacion invencible, y salva á su patria. El resultado es feliz; pero ¿qué os parece del hombre? Su accion es felicísima, pero no moral; por el contrario, es negra como sus bajos cálculos; todo el brillo de los resultados no es capaz de ennoblecerla : el triunfo que á ella es debido se liga con el recuerdo de una sórdida especulacion; la patria fué salvada porque fué el mejor postor en la conciencia venal; en los trofeos de la victoria desearíamos ver escrita con caractéres indelebles la infamia del vencedor.

CAPÍTULO VIII.

NO SE EXPLICA BASTANTE LA MORALIDAD CON DECIR QUE LA MORAL ES LO CONFORME Á LA RAZON.

45. La razon nos prescribe la moral: ¿consistirá la moralidad en la conformidad con la razon? Analicémoslo.

46. ¿Qué se entiende aquí por conformidad á la razon? Y ante todo, ¿qué significa la palabra razon? Suele tomarse en

varias acepciones; á veces expresa la facultad de pensar, ó el entendimiento, en cuyo sentido se dice que el bruto carece de razon, y que el demente ha perdido el uso de la razon; á veces significa el conjunto de las verdades fundamentales, que son como las leyes de nuestro entendimiento : y así decimos que tal ó cual cosa es contraria á la razon, y que lo absurdo es contra la razon, porque se halla en contradiccion con estas verdades. Por fin, la razon se toma frecuentemente por la equidad y justicia moral. « Pretende eso y tiene razon, es lo justo; se resiste á desposeerse de tal propiedad y no tiene razon, porque no le pertenece; exige en el contrato condiciones razonables; » en estos y otros casos, razon se toma por equidad ó justicia. Ninguna de estas acepciones basta para que diciendo : conforme á razon, resulte explicado el carácter constitutivo de la moralidad.

47. Ser conforme á razon, significando por esta palabra la facultad de entender, es no decir nada. Una facultad incluye actividad, pero esta puede ejercerse de mil maneras; ser conforme á una actividad, es ser proporcionado á ella, ó ser una condicion que la desenvuelva; pero en todo eso nada encontramos que nos dé ideas morales.

48. Decir que la moralidad es la conformidad á la razon, esto es, al conjunto de verdades que ella conoce, es ó no decir nada, ó caer en un círculo vicioso. Porque en este conjunto de verdades entran las morales ó no : si entran, la proposicion significa que la moralidad consiste en la conformidad á las verdades morales, lo que es explicar la cosa por sí misma, y por tanto no aclarar nada; si no entran, entonces observaremos que la conformidad á la razon será conformidad con lo conocido; y como este conocimiento puede referirse á mil objetos, y aplicarse de infinitas maneras, nos quedamos sin ninguna regla moral, y el hombre podrá cometer las acciones que quiera en conformidad con sus conocimientos. Verdad hay en los cálculos del traidor; verdad en los insidiosos preparativos del asesino; verdad en las invenciones del sensual para prolongar, variar y avivar sus placeres, verdad en las especulaciones del codicioso; verdad en los planes del ambicioso turbulento; verdad en los designios del orgulloso, que todo lo sacrifica en sus aras; en tales casos hay verdades de hecho, conocidas, calculadas; verdad

en las relaciones del medio con el fin; ¿ diremos sin embargo que hay moralidad? Claro es que no : luego el conocimiento por sí solo no es regla de moral; el conocimiento es una arma de que podemos hacer bueno y mal uso; necesitamos, pues, un principio que le dirija, y que le dé ese carácter que en sí propio no tiene.

49. Si por la palabra razon se entiende justicia, equidad ú otra idea moral, caemos en el mismo defecto arriba censurado : se explica la cosa por sí misma, y así no se adelanta nada.

CAPÍTULO IX.

NADA SE EXPLICA CON DECIR QUE LA MORAL ES UN HECHO ABSOLUTO DE LA NATURALEZA HUMANA.

50. Las ideas morales están en nuestro espíritu; en la razon que las conoce, en la voluntad que las ama, en el corazon que las siente : ¿ podríamos decir que la moralidad es un hecho primitivo del alma, y que su valor intrínseco depende de nuestra propia naturaleza racional?

51. La naturaleza humana, en general, es un ser abstracto, en el que no puede fundarse una cosa tan real é inalterable como es la moralidad ; tomada individualmente no es otra cosa que el hombre mismo; y en este tampoco se puede hallar el orígen de la moral. El individuo humano es un ser contingente, el órden moral es necesario ; antes que nosotros existiéramos, el órden moral existia; y este continuaria aunque nosotros fuéramos aniquilados; en ningun individuo humano se halla el orígen de una cosa necesaria, luego tampoco puede hallarse en su conjunto. Nosotros concebimos las ideas morales independientes, no solo de este ó aquel individuo sino de toda la humanidad : aunque no existiese hombre alguno habria órden moral, con tal que hubiese criaturas racionales. El hombre es uno de los seres que por su racionalidad son susceptibles del órden moral, pero no el orígen de este órden.

52. Los que miran la moralidad como un hecho absoluto del espíritu humano, sin ligarla con la existencia de un ser supe-

rior, no explican nada; no hacen mas que consignar el hecho de las ideas y sentimientos morales, para lo cual no necesitamos ciertamente de investigacion filosófica: son cosas que todos llevamos en el entendimiento y en el corazon; para cerciorarnos de ellas bástanos el testimonio de la conciencia.

CAPITULO X.

ORÍGEN ABSOLUTO DEL ÓRDEN MORAL.

53. Precisados á salir del hombre para buscar el orígen del órden moral, y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que le busquemos en la fuente de todo ser, de toda verdad y de todo bien: Dios.

Lo que se ha dicho (V. *Ideología*, cap. XIII) sobre el fundamento de la posibilidad, y de las verdades ideales necesarias, tiene aplicacion aquí. Los principios morales son tambien necesarios, inmutables; y así no pueden fundarse en un ser contingente y mudable. Luego su orígen está en Dios.

54. Pero queda todavía la dificultad sobre el sentido de la doctrina que pone en Dios el orígen de las verdades morales. ¿Se entiende que dependan de su libre voluntad? No. Porque de esto se seguiria que lo bueno seria bueno y lo malo malo, solamente porque Dios lo habria establecido; de suerte que sin mengua de su santidad hubiera podido hacer que el odio de la criatura al Criador fuese una virtud y el amor un vicio, que el aborrecer á todos los hombres fuese una accion laudable, y el amarlos vituperable; ¿quién puede concebir tamaños delirios? Por donde se ve que el órden moral tiene una parte necesaria, independiente de la libre voluntad divina; por la sencilla razon de que Dios, todo verdad, todo santidad, no puede alterar la esencia de las cosas, pues que esta se halla fundada en la misma verdad y santidad infinita.

55. A medida que se va analizando la cuestion, el terreno se despeja, y nos encontramos con menos elementos que puedan pretender á ser principios de la moralidad: no la hallamos

fundada en ninguna criatura, ni tampoco en la libre voluntad divina; luego será algo necesario en Dios mismo: ¿el orígen de la moralidad será la misma bondad moral de Dios, la santidad infinita? pero ¿qué es bondad moral, qué es santidad? ¿qué queremos significar por estas palabras? Hé aquí una nueva dificultad.

56. Si antes de lo contingente es lo necesario, antes de lo condicional lo incondicional, antes de lo relativo lo absoluto, claro es que esa bondad moral, contingente no en sí, sino en el ser criado; condicional, por la dependencia de las condiciones á que en su aplicacion está sujeta; relativa, por los extremos á que se refiere; ha de estar precedida de una bondad moral absoluta, que no se funde en otra cosa que en sí misma, que sea la bondad moral por esencia y excelencia; de suerte que en llegando á ella ya no sea posible pasar mas allá en busca de otras explicaciones. El mismo lenguaje con que expresamos la razon de la moralidad indica el carácter absoluto de su orígen. Conforme á razon, á la ley eterna, á los principios eternos: estas expresiones indican relacion de *conformidad* á una bondad necesaria, es decir, la dependencia en que lo relativo está de lo absoluto.

57. ¿Cuál es pues el atributo de Dios, ó el acto que concebimos como bondad moral, como santidad? No es su inteligencia, ni su poder, sino el amor de su perfeccion infinita. El acto moral por esencia, el acto constituyente, por decirlo asi, de la bondad moral de Dios, ó sea de su santidad, es el amor de su ser, de su perfeccion infinita; mas allá de esto nada se puede concebir que sea orígen de la moral; mas puro que esto no se puede concebir nada en el órden moral. El amor con que Dios se ama á sí mismo es la santidad, es, por decirlo así, la moral viviente. Todo lo que hay de moralidad real y posible, dimana de aquel piélago infinito.

58. La santidad de Dios no es el cumplimiento de un deber, es una necesidad intrínseca, como la de existir. No se puede buscar la razon del amor que Dios se tiene á sí mismo: esto es una realidad absolutamente necesaria. Del hombre se dice muy bien que *ha de* amar á Dios; pero de Dios no se debe decir esto, sino que *se ama;* enunciando de una manera absoluta una verdad absoluta. A quien insistiese en preguntar porque

Dios se ama á sí mismo, le replicaríamos que la pregunta es tan extraña, como esta otra: porqué Dios existe. Lo necesario no tiene la razon de sí mismo, fuera de sí mismo; es: y ya está dicho todo; nada se puede añadir. Lo propio diremos de la santidad: Dios es infinitamente santo por el amor de sí mismo: de este amor no puede señalarse otra razon sino que *es*. Pero en cuanto podemos ensayar con nuestra débil razon la explicacion de lo infinito, ¿concebimos acaso algo mas recto, mas conforme á razon, que el amor de la perfeccion infinita? El amor ha de tener algun objeto: este es el ser; no se ama á la nada: cuando pues hay el ser por esencia, el ser infinito, hay el objeto mas digno de amor. Pero no insistamos en manifestar una verdad tan clara que no necesita explicacion.

59. Veamos ahora cómo de la santidad infinita, del acto moral por esencia, del amor de Dios, de la moralidad sustancial y viviente, dimana la moralidad ideal que hallan en sí propias todas las criaturas intelectuales, y que se realiza bajo distintas formas en las relaciones del mundo intelectual.

CAPITULO XI.

CÓMO DE LA MORALIDAD ABSOLUTA DIMANA LA RELATIVA.

60. Dios, viendo desde la eternidad el mundo actual y todos los posibles, veia tambien el órden á que debian estar sujetas las criaturas que los compusieran. Una obra de la sabiduría infinita no podia estar en desórden; y mucho menos la mas noble entre ellas, que era la intelectual. Amándose Dios á sí mismo, amaba tambien este órden, y le queria realizado en el tiempo por las criaturas racionales, cuando se dignase sacarlas de la nada. Pero como esta realizacion debia ser ejecutada libremente, pues que los seres dotados de inteligencia no pueden estar sujetos en sus actos á la necesidad, como los irracionales, debia comunicárseles esta regla por medio del conocimiento con el cual dirigieran su voluntad. Así sucedió; y la impresion de esta regla en nuestro espíritu, hecha por la mano del Criador, es lo que se llama ley natural.

61. Entre las prescripciones de esta ley, figura en primera línea el amor de Dios; el órden moral en la criatura no podia fundarse en otra cosa; ya que el amor de Dios á sí mismo es la moralidad por esencia, la participacion de esta moralidad debia ser tambien la participacion de este amor. Y hé aquí una prueba filosófica de la profunda sabiduría de la religion cristiana, que establece el amor de Dios como el mayor y primero de los mandamientos.

62. Claro es que el hombre, atendida su debilidad, no puede estar siempre pensando en el amor de Dios; por lo cual no es necesario que todos sus actos lleven de una manera explícita este augusto carácter; pero puede, sí, obrar de modo que nada haga contrario á este amor, y conformar sus actos al órden prescrito. Cuando así proceda, aunque sus acciones no estén expresamente motivadas por este amor, participan de él en alguna manera; y en esta participacion consiste la moralidad, en lo contrario la inmoralidad.

63. Esta doctrina no es una mera hipótesis para explicar un hecho: si su exposicion no bastase para manifestar su verdad, hé aquí de qué modo podríamos confirmarla.

La moral como necesaria y eterna no se funda en ninguna criatura, luego su orígen está en Dios. La bondad moral participada, ha de estribar en la moral por esencia; esta es la santidad divina. Cuando un hombre es muy bueno moralmente se le apellida santo; la bondad por esencia será la santidad por esencia. La santidad divina es el amor que Dios se tiene á sí mismo: este amor participado hace la santidad de la criatura; el amor por esencia ha de ser la santidad por esencia. Además, los otros atributos de Dios no se refieren directamente al órden moral; este es el único en que descubrimos este carácter; nada podemos concebir mas bueno y mas santo que el acto puro, infinito, con que Dios ama su perfeccion infinita.

La moralidad en la criatura no puede ser otra cosa que una participacion de la moral divina. La primera y principal de estas participaciones es el amor de la criatura á Dios.

64. Dios ama el órden que corresponde á las criaturas conforme á lo que está en la sabiduría infinita. La criatura amando este órden ama lo que Dios ama, lo que está en Dios, y por consiguiente ama en algun modo á Dios. Infringiendo este ór-

den no ama á Dios, pues que obra contra lo que él ama. Luego la criatura participa de la moralidad cuando procede con arreglo á este órden, y peca cuando le traspasa.

65. Así hemos encontrado lo absoluto en moral, fundamento de lo relativo; lo infinito, orígen de lo finito; lo esencial, fuente de lo participado. Con esta piedra de toque podemos recorrer toda la moral, y reconocer la bondad ó la malicia de las acciones.

CAPÍTULO XII.

EXPLICACION DE LAS NOCIONES FUNDAMENTALES DEL ÓRDEN MORAL.

66. Ahora podemos definir el órden moral y todas sus ideas fundamentales.

67. La moralidad absoluta y esencial es la santidad infinita, ó sea el acto con que Dios ama su perfeccion infinita.

68. La moralidad en los seres criados es el amor de Dios explícito ó implícito.

69. El amor explícito es el acto mismo de amar á Dios; este es el acto moral por excelencia.

70. El amor implícito es el amor del órden que Dios ama en sus criaturas.

71. El órden moral es el órden en las criaturas, en cuanto amado por Dios.

72. Bien moral, relativo y finito, es lo que pertenece al órden amado por Dios en las criaturas, en cuanto es realizable por seres inteligentes y libres. Mal moral es lo que es contrario al órden amado por Dios, en cuanto la contrariedad es realizable por criaturas libres.

73. Vínculo moral, tomado en su mayor generalidad, es un límite que deja intacta la libertad física; pero que influye en la inteligencia y voluntad del ser libre para que ejerza ó no su accion en cierto sentido. La voluntad es físicamente libre para querer una cosa mala; pero no la quiere porque es mala, ó porque acarrea castigo: hé aquí un límite; un vínculo moral produciendo su efecto sin destruir la libertad.

74. Ley natural es la comunicacion del órden moral hecha

por Dios al hombre desde su creacion, en cuanto produce en este un vínculo moral.

75. Mandamiento ó precepto es el acto que produce este vínculo moral con respecto á la ejecucion de una cosa. Prohibicion es el acto que liga moralmente para no ejecutar una accion.

76. Lícito es lo que no contraría el órden moral; ilícito lo que le contraría.

77. Debér es la sujecion de la criatura libre al órden moral.

78. La obligacion, tomada esta palabra en su mayor generalidad, se confunde con el deber. Se llama obligacion porque la sujecion al órden moral forma una especie de vínculo, que respetando la libertad física, la *liga* en el órden moral, en cuánto la criatura no puede apartarse de este órden sin hacerse culpable y sin incurrir en una pena.

79. La idea de derecho incluye dós: la de lícito con relácion al sujeto que lo tiene; y la obligacion de los demás en respetársele.

Camilo puede pasearse; los otros no pueden impedírselo; Camilo tiene, pues, derecho al paseo. Si estuviese solo en el mundo, el paseo le seria lícito; pero no se diria que esta licitud (si puedo expresarme así) fuese un derecho.

Salustio puede reclamar el dinero que ha prestado a su amigo; y este tiene obligacion de devolvérsele; en Salustio hay un derecho.

Luego el derecho incluye siempre obligacion ó deber en otro, ya sea para hacer, ya para no impedir.

80. Imputabilidad moral es el conjunto de las condiciones necesarias para que una accion pueda ser atribuida á una criatura en el órden moral. Estas son: conocimiento del acto imputado y libertad en su ejecucion (cap. II).

81. Responsabilidad moral es la sujecion á la imputabilida y á sus consecuencias.

82. Culpa es la misma responsabilidad por una mala accion. «Es culpable, no es culpable;» esto es, ha obrado mal, ó no; es responsable de un mal ó no.

83. Pecado es una accion mala. Se suele aplicar este nombre á las acciones malas consideradas únicamente con relacion á Dios. Cuando se las refiere á las leyes humanas se apellida

faltas, delitos ó crímenes, segun su gravedad y naturaleza. Hay pecados de omision.

84. Premio es un bien otorgado á un ser á consecuencia de una accion buena que le pertenece como imputable.

85. Pena es un mal causado al ser libre, por motivo de una accion mala de que es responsable. El castigo es la aplicacion de la pena.

86. Virtud es el hábito de obrar bien.

87. Vicio es el hábito de obrar mal.

Para ser virtuoso no basta ejecutar una accion buena; es preciso tener el hábito de obrar bien; así como por un acto malo se hace el hombre culpable, mas no vicioso.

88. Laudable es el ser la accion digna de que la reconozcan y aprecien los demás, como conforme al órden moral.

89. Vituperable es lo digno de que los demás lo reconozcan y censuren como contrario al órden moral.

90. Conciencia es el dictámen de la razon que nos dice: esto es bueno, aquello es malo.

91. Si hay verdad en el juicio de la moralidad de un acto, la conciencia se llama recta; si hay error, errónea; si hay certeza, cierta; si hay probabilidad, probable. La conciencia dudosa es la que está fluctuante entre el sí y el no.

92. El error es invencible, cuando no lo hemos podido evitar; de lo contrario es vencible. Lo mismo se aplica á la ignorancia de una obligacion. Si por ignorancia invencible, cometemos un acto malo, no somos culpables; pero la ignorancia vencible no exime de culpa.

CAPÍTULO XIII.

CÓMO SE EXTIENDE EL ÓRDEN MORAL Á LO QUE NO LE PERTENECE POR INTRÍNSECA NECESIDAD.

93. Hasta aquí hemos considerado el órden moral en sus relaciones necesarias; fáltanos ahora saber cómo se extiende á muchas cosas que no participan de esta necesidad. Lo que pertenece al órden moral necesario, está mandado porque es

bueno, ó prohibido porque es malo: lo que está fuera de dicha necesidad, es bueno porque está mandado, ó malo porque está prohibido. El amor de Dios está mandado porque es bueno; el perjurio está prohibido porque es malo. La observancia de un rito, por ejemplo, la abstinencia de ciertos manjares, es buena porque está mandada; el comer de ellos es malo porque está prohibido. Los mandamientos relativos al órden necesario se llaman naturales, los demás positivos.

94. La obligacion positiva es una consecuencia de la natural; ó hablando con mas propiedad, es la misma obligacion natural aplicada á un caso. Hé aquí puesta en un silogismo la fórmula general de todas las obligaciones positivas que emanan de Dios. Es de ley natural el obedecer á Dios en todo lo que mande; es así que ha mandado *esto*; luego es de ley natural el hacer *esto*. La mayor es un principio de moral necesaria; la menor es la afirmacion de una cosa particular que cae bajo lo comprendido en aquel principio; luego la consecuencia incluye tambien una obligacion natural, ó sea la aplicacion de la ley natural á un caso dado.

95. Esta aplicacion de los principios naturales á casos especiales, se encuentra en todas las relaciones de la vida. Casio no está obligado á ceder una propiedad á Sempronio: esta cesion nada tiene que ver con la ley natural. Pero si suponemos que Casio se ligue por un contrato, la cesion resultará prescrita por la ley natural. Segun esta se debe cumplir lo pactado; Casio ha pactado la cesion, luego debe hacerla; y no haciéndola peca contra la ley natural.

96. De la propia suerte se explican las obligaciones positivas que emanan de legítima autoridad humana. La ley natural prescribe que se guarde en la sociedad el órden debido; el cual no puede subsistir, rotos los vínculos de la obediencia á la autoridad legítima; esta tiene pues la sancion de la ley natural; y en el ejercicio de sus funciones produce obligacion à causa de esta misma ley.

CAPÍTULO XIV.

DEBERES PARA CON DIOS.

97. Una criatura racional, aunque estuviese enteramente sola en el universo, no podria prescindir de sus relaciones con el Criador : su simple existencia le produce deberes hácia el Ser que se la ha dado.

98. El primero de estos deberes es el amor : este es la base de los demás. Por el amor se une nuestra voluntad con el objeto amado, y la criatura no está en el órden, si no está unida con su Criador. El objeto de la voluntad es el bien; y por tanto el objeto esencial de la voluntad es el bien por esencia, el bien infinito.

99. Lo mismo se nos indica por la inclinacion hácia el bien en general que todos experimentamos. No hay quien no ame el bien; no hay quien no le desee bajo una ú otra forma. Los errores, las pasiones, los caprichos, la maldad, buscan á menudo el bien en objetos inmorales y dañosos; pero lo que se quiere en ellos no es lo que tienen malo sino lo bueno que encierran. Supuesto que el bien, en general, es una idea abstracta, y que no hay bien verdadero, sino cuando hay un ser en que se realiza; este deseo del bien en sí mismo nos indica que hay algo que no solo es una cosa buena, sino el bien en sí mismo. Si á este bien, que es Dios, le conociésemos intuitivamente, le amaríamos con una feliz necesidad; pero ahora, mientras estamos en esta vida, aunque amemos por necesidad el bien tomado en general, no lo amamos en cuanto está realizado en un ser; y por esto el hombre sustituye con harta frecuencia al amor del bien infinito y eterno el de los finitos y pasajeros.

100. El amor de Dios engendra la veneracion, la gratitud, el reconocimiento de que todo lo hemos recibido de su mano bondadosa; y por tanto la adoracion interior con que nos humillamos en su presencia rindiéndole los debidos homenajes. Hé aquí el culto interno.

101. El hombre ha recibido de Dios no solo el alma, sino

tambien el cuerpo; y además tenemos natural inclinacion á manifestar los afectos del espíritu por medio de signos sensibles: así, pues, en reconocimiento de haber recibido de Dios el cuerpo, y cuanto nos sirve para la conservacion de la vida; y además para manifestar por signos sensibles la adoracion interior, empleamos ciertas expresiones, ya de palabra, como la oracion verbal; ya de gesto, como el hincar la rodilla, e inclinarse, el postrarse; ya de acciones sobre otros objetos, como el quemar incienso, el ofrecer los frutos de la tierra, el matar á un animal, en reconocimento del supremo dominio de Dios sobre todas las cosas. Hé aquí el culto externo.

102. Esta obligacion se funda en la misma naturaleza del hombre. Levantamos monumentos á los héroes; guardamos con respeto la memoria de los bienhechores del linaje humano; conservamos con amor y ternura cuanto nos recuerda á un padre, un amigo, una persona querida, que la muerte nos ha arrebatado; ¿y no manifestaríamos exteriormente el amor, el agradecimiento, la adoracion, que tributamos á Dios en nuestro interior?

103. Las costumbres del linaje humano en todos tiempos y países están acordes en este punto con la sana filosofía: en medio de los errores y extravagancias que nos ofrece la historia de las falsas religiones, vemos una idea dominante, fija, conforme con la razon, y enseñada por Dios al primer hombre: la obligacion de manifestar el culto interno con el externo.

104. La obediencia que debemos á Dios en todas las cosas, se la debemos tambien en lo tocante al culto; y así es que estamos obligados á tributárselo de la manera que su infinita sabiduría nos haya prescrito. De aquí resulta que á los ojos de la sana moral no son indiferentes las religiones; quien sostiene esto las niega todas. Porque ó es preciso decir que Dios no ha revelado nada con respecto al culto, ó confesar que quiere que se haga lo que ha mandado. Lo primero lo combaten sólidamente los apologistas de la revelacion; lo segundo lo demuestra la sana filosofía.

De esto se infiere que el hombre está obligado á vivir en la religion que Dios ha revelado; y que quien falta á esta obliga-

cion infringe la ley natural, y es culpable á los ojos de la Justicia divina.

105. Los que admiten la existencia de Dios y niegan la posibilidad de la revelacion, incurren en una contradiccion manifiesta. Si el hombre puede hablar al hombre, ¿porqué el Criador no podrá hablar á la criatura? Si los espíritus finitos son capaces de comunicar sus pensamientos á otros, ¿porqué el espíritu infinito estará privado de esta facultad? Quien nos dió el ser, ¿no podrá ponerse en especial comunicacion con su propia obra? Quien nos dotó de entendimiento, ¿no podrá ilustrarle?

Se dirá tal vez que Dios es demasiado grande para descender hasta nosotros; pero reflexiónese que este argumento prueba demasiado, y por tanto no prueba nada. Dios, siendo infinito, crió seres finitos; y esto no repugna á su infinidad; luego, ó debemos inferir que Dios no pudo criarnos; ó es preciso convenir en que puede hablarnos.

CAPÍTULO XV.

DEBERES PARA CONSIGO MISMO.

—

SECCION I.

Nociones preliminares.

106. El ser que obra no solo con espontaneidad sino tambien con libertad, ha de tener una regla que le fije la conducta que debe observar consigo mismo. Los inanimados se perfeccionan con sujecion á leyes necesarias, en cuya ejecucion no tienen ellos sino una parte pasiva; y los irracionales, aunque obran por un impulso propio, con la espontaneidad de un viviente sensitivo, no conocen lo que hacen, pues su percepcion se limita á lo puramente sensible. Pero el ser dotado de razon y de libre albedrío, es dueño de su misma espontaneidad, puede usar de ella de diferentes modos, y por tanto necesita que las

condiciones de su desarrollo y perfeccion le estén prescritas en ciertas reglas que dirijan su conducta. Estas reglas son los deberes consigo mismo.

107. Para la existencia de estos deberes no es necesaria la sociedad. Un hombre enteramente solo en el mundo tendria deberes consigo propio; el que va á parar á una isla desierta, sin esperanza de volver jamás á reunirse con sus semejantes, no está exento de las leyes de la moral.

108. Dios, al sacar de la nada á una criatura, la ha destinado á un fin: la sabiduría infinita no obra al acaso. Este fin lo buscan todas las criaturas, usando de los medios que para alcanzarle se les otorgan. Así vemos que en el mundo inanimado todo aspira á desenvolverse, caminando de este modo á la perfeccion respectiva.

El gérmen sepultado en las entrañas de la tierra, desenvuelve sus fuerzas vitales, se abre paso, se presenta sobre la superficie buscando la saludable influencia del aire, de la luz y del calor, y al mismo tiempo dilata sus raíces, para absorber el jugo que le alimenta. Prospera, crece, su tronco se levanta y se engruesa, sus ramas se extienden, hasta que llega al punto de desarrollo necesario para ejercer las funciones que le corresponden en el mundo vegetal.

Ese mismo trabajo descubrimos en todos los productos de la tierra; desde el árbol secular, que desafía los huracanes, hasta la endeble yerba, que vive un solo dia, todos se dirigen incesantemente á su respectivo desarrollo, todos están empleando continuamente las fuerzas que se les han dado para ejercer del mejor modo posible las funciones que les corresponden.

109. Entre los animales vemos el mismo fenómeno. No son únicamente las especies mas elevadas las que muestran su laboriosidad en su lugar respectivo: no es solo el caballo, el leon, el elefante, el orangutan; son los gusanos que se arrastran por el polvo, son los insectos que anidan en la hoja del árbol, son las ostras pegadas á una peña; los imperceptibles animalillos que solo distinguimos con el microscopio. Cada cual en su línea cuida, por decirlo así, de cumplir su mision; y el mundo de la vida vegetal y animal se parece á un inmenso taller, donde está realizada hasta lo infinito la division del trabajo, y donde da individuo cumple con la parte que le corresponde, para

contribuir á la obra que se ha propuesto el supremo Artífice

110. El hombre dotado de tan nobles facultades, está sujeto á la misma ley; tambien debe buscar su desarrollo, ejerciendo sus facultades del modo que corresponde á su naturaleza. Pero este desarrollo, aunque sujeto á una ley, está encomendado al libre albedrío : y así es que se nota una diferencia entre el hombre y los animales y vegetales; estos adquieren siempre toda la perfeccion posible á sus fuerzas y á su situacion; el hombre se queda muchas veces inferior á lo que puede. Tiene una inteligencia capaz de abarcar el mundo, y sin embargo, abusando de su libre albedrío, la deja quizá sumida en la ignorancia, y con harta frecuencia la alimenta de errores; está dotado de una voluntad que aspira al bien infinito, y no obstante, la rebaja si quiere, hasta hundirla en un lodazal de corrupcion y miseria.

SECCION II.

Amor de sí mismo.

111. El deber fundamental del hombre consigo es el amor de sí mismo; y la fórmula general de la ejecucion de este deber es el desarrollo armónico de sus facultades, cual conviene á un ser inteligente y libre. Apliquemos estos principios.

112. Lo que está encargado de llevar algo á la perfeccion, es necesario que lo ame; y el hombre tiene este encargo para consigo. No puede haber una inclinacion continua al desarrollo y perfeccion de las facultades, sin amar este desarrollo y perfeccion del ser que las posee. Así, el amor de una criatura á sí misma pertenece al órden general del universo; es una ley de todos los seres inteligentes y libres, que pertenece al órden conocido y amado por Dios. Al amarse el hombre á sí mismo, ama tambien lo que Dios ama, y por consiguiente ama en algun modo al mismo Dios.

El amor de sí mismo es tan conforme á la naturaleza de las cosas, y se halla de tal modo grabado en nuestro espíritu, que no ha sido necesario expresarlo como precepto; lo que es temible, es el abuso del amor, pero no es posible que falte. A este propósito es de notar que en el Evangelio se ha dicho que

el principal y primer mandamiento era amar á Dios, y el segundo semejante al primero, amarás al prójimo *como á ti mismo*. Esto último se da por supuesto; y así es que se toma por modelo ó regla del amor á los demás; *como* á tí mismo.

113. De esto inferiremos que cuando se habla del amor propio como de un vicio, se entiende el abuso de este amor, que por desgracia es harto comun; mas no del amor en sí, pues que este, por el contrario, es una de nuestras primeras obligaciones, ó mejor diríamos de nuestras necesidades.

114. El deseo de la felicidad implica este amor; y como de este deseo no podemos despojarnos, se echa de ver que el amor de sí mismo es una necesidad. ¿Cómo se concilia su carácter necesario con el de un precepto que debe suponer libertad? Muy sencillamente. La necesidad le conviene tomado el amor en general, en cuanto nos lleva á buscar la felicidad tambien en general; pero la cualidad de precepto le pertenece, en cuanto se refiere á las aplicaciones de este amor, así con respecto al objeto determinado en que ponemos la felicidad, como á los medios que empleamos para alcanzarla. El deseo de la felicidad es un hecho necesario; el modo de cumplir este deseo cae bajo el órden de los preceptos.

115. Aquí encontramos un ejemplo de cómo está unida la moralidad con la utilidad. El amor de sí mismo es moral, y es al propio tiempo útil; y no solo útil sino necesario para que el ser inteligente y libre llegue al objeto de su destino.

116. El amor de sí mismo no puede ser el término del hombre; este amor por sí solo, sin aplicaciones, no le proporcionaria la felicidad que desea: el ser feliz por la contemplacion y amor de sí propio, corresponde solo á Dios, que contempla y ama en sí toda verdad y todo bien. El amor de la criatura á sí misma ha de ser una especie de impulso que la lleve á la perfeccion y á la felicidad, no su fin último; y en las aplicaciones de este impulso debe cuidar de no ponerse en contradiccion con su fin. Para cuyo objeto es preciso que no tome por norma de su conducta la satisfaccion de todos sus deseos, sino que los considere en su conjunto y en sus relaciones, y que únicamente otorgue á cada uno la parte que le corresponda, para que no se perturbe, y antes bien se conserve y mejore, la armonía de sus facultades.

SECCION III.

Deberes relativos al entendimiento.

117. La primera de las facultades y que está como en la cima de la humana naturaleza, es el entendimiento, el cual conoce la verdad, y sirve de guia á las otras. Este es el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto, todo se desordena.

Hablan algunos del entendimiento como si esta facultad no estuviese sujeta á ninguna regla; así excusan todas las *opiniones*, todos los errores, bastándoles el que sea una operacion intelectual, para que la tengan por inocente é incapaz de mancha. Es verdad que un error es inocente, cuando el que lo sufre no ha podido evitarle; y en este sentido se pueden disculpar algunos errores; pero si se intenta significar que el hombre es libre de pensar lo que quiera, sin sujecion á ninguna ley, haciendo de su inteligencia el uso que bien le parezca, se cae en una contradiccion manifiesta. La voluntad, los sentidos, los órganos, hasta los miembros, todo en el hombre está sujeto á leyes; ¿y no lo estará el entendimiento? No podremos usar de la última de nuestras facultades sin sujecion al órden moral; y la mas noble, la que debe dirigirlas á todas, ¿estará exenta de ley? Una accion de la mano, del pié, podrán sernos imputadas, ¿y no lo serán las del entendimiento? ¿Seremos responsables de nuestros actos externos, y no lo seremos de los internos? ¿La moralidad se extenderá á todo, excepto á lo mas íntimo de nuestra conciencia?

118. Es claro que no pueden ser indiferentes para el entendimiento, la verdad y el error; su perfeccion consiste en el conocimiento de la verdad; luego tenemos un deber de buscarla; y cuando no empleamos el entendimiento en este sentido, abusamos de la mejor de nuestras facultades. El objeto del entendimiento es la verdad, porque la verdad es el ser; y la nada no puede ser objeto de ninguna facultad. Cuando conocemos el ser conocemos la verdad, y por consiguiente estamos obligados á procurarnos el conocimiento de la realidad de las cosas. Si por indolencia, pasion ó capricho, extraviamos nuestro entendimiento haciéndole asentir al error, ya porque crea existentes

objetos que no existen, ó no existentes los existentes, ya porque les atribuya relaciones que no tienen, ó les niegue las que tienen, faltamos á la ley moral, porque nos apartamos del órden prescrito á nuestra naturaleza por la sabiduría infinita.

El amor de la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral : el procurar ver en las cosas lo que hay y nada mas de lo que hay, en lo que consiste el conocimiento de la verdad, no es solo un consejo del arte de pensar, es tambien un deber prescrito por la ley de bien obrar.

119. La obligacion de buscar la verdad y apartarse del error, se halla hasta en el órden puramente especulativo, de suerte que quien estudia una materia sin mas objeto que la contemplacion, y sin intencion alguna de aplicar sus conocimientos á la práctica, tiene tambien el deber de buscar la verdad, de procurar ver en el objeto contemplado todo lo que hay, y nada mas de lo que hay. Pero esta obligacion de buscar la verdad se hace mas grave cuando el conocimiento no se limita á la pura contemplacion, sino que ha de regirnos en la práctica. Un mecánico puramente especulativo, que por indolencia se equivoca en sus cálculos, usa mal de su entendimiento; pero si es práctico, sus errores son de mas consecuencia; y por tanto añade á la culpa del error en la especulativa, la que consigo trae el exponerse á cometer yerros en la construccion de las máquinas.

120. Infiérese de esto que la obligacion de dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad es grave, gravísima, cuando se trata de las verdades que deben arreglar toda nuestra conducta, y de que depende nuestro último destino. En estas cuestiones, ¿quién soy? ¿de dónde he salido? ¿adónde voy? ¿cuál es la conducta que debo seguir en la vida? ¿cuál será mi destino despues de la muerte? el hombre que se mantiene indiferente, ó que se expone á caer en error, incurre en gravísima responsabilidad moral, aun prescindiendo de toda idea religiosa, y atendiendo únicamente á la luz de la filosofía. Los que hablan pues de errores, de extravíos del entendimiento, cual si en estas materias no cupiese transgresion del órden moral, dicen un despropósito, pierden de vista la ley general y necesaria que nos obliga á desenvolver y perfeccionar nuestras facultades, lo que no podemos hacer con el entendi-

miento si no le dirigimos hácia la verdad; olvidan que siendo el entendimiento la guia de las demás facultades, si él yerra errarán todas; no advierten que poniéndonos el entendimiento en relacion con las cosas, si no las ve como son en sí, se perturba por necesidad el órden en nuestra conducta; no consideran que hay muchas materias en que el error puede ser de consecuencias irreparables, y que por tanto no hay menos culpabilidad en él, que si quisiéramos andar por entre horrendos precipicios con los ojos tapados ó distraidos.

121. Aquí tambien encontramos admirablemente enlazada la moral con la utilidad. «Emplea bien el entendimiento, sírvete de él para el conocimiento de la verdad, para ver las cosas y sus relaciones tales como son en sí;» esto nos dice la ley natural: y el resultado de la sujecion á este precepto es el obrar en todo de la manera conveniente, apreciando los objetos en su valor, y conociendo por consiguiente á cuáles debemos dar la preferencia.

122. La moral en este punto se halla tambien acorde con las inclinaciones naturales. Todos deseamos conocer la verdad: al error como error, no podemos asentir; ¿acaso creeremos lo que juzgamos falso? ¿Quién se satisface con pensar de una cosa lo que no es, y no lo que es? Cuando necesitamos del error para nuestras pasiones, le cubrimos con el velo de la verdad; sabemos engañarnos á nosotros mismos con una sagacidad deplorable.

SECCION IV.

Deberes relativos al órden sensible.

123. Si el hombre fuese un espíritu puro, sus deberes estarian cumplidos con procurar conocer á Dios y á sí mismo, con amar á Dios sobre todo, amarse á sí mismo y á cuanto Dios quisiese. No teniendo mas facultades que el entendimiento y la voluntad, su ser estaria en el órden moral dirigiendo el entendimiento á la verdad, y la voluntad al bien; pero como junto con esas facultades superiores poseemos otras inferiores, nace de la relacion de aquellas con estas, una serie de nuevos deberes.

124. La sensibilidad se nos ha dado para satisfacer las necesidades animales y para excitar y fomentar el desarrollo de las facultades superiores; así es que debemos mirarla bajo ambos aspectos, y sacar de sus relaciones los deberes que se refieren á ella.

125. Lo que se ha dicho sobre la obligacion de buscar en todo la verdad, hace innecesario el que nos extendamos sobre el uso que debemos hacer de los sentidos, en cuanto nos sirven para adquirir el conocimiento de las cosas. Si hemos de buscar la verdad, es preciso que empleemos los medios de la manera conveniente; y por tanto es necesario que procuremos usar de los sentidos del modo que corresponde para que no nos induzcan á conceptos equivocados. Las reglas sobre el buen uso de los sentidos no son solamente lógicas sino tambien morales. Emplearlos de suerte que nos hagan errar, es valerse de correos precipitados é imprudentes con peligro de que traigan noticias falsas; y si llegamos hasta el punto de usar de los sentidos con el secreto designio de que nos digan, no la verdad, sino lo que halaga nuestras pasiones ó amor propio, entonces cometemos una especie de delito de soborno; nos valemos de testigos falsos, para que engañen al entendimiento.

126. La relacion de los sentidos á la satisfaccion de las necesidades animales y vitales, presenta un nuevo aspecto de que nacen otros deberes. Pero si bien se reflexiona, este aspecto se halla íntimamente ligado con el anterior: porque si el entendimiento conoce la verdad, conocerá tambien el verdadero destino de los sentidos, y por tanto el uso que de ellos se ha de hacer.

127. La naturaleza misma nos está enseñando que debemos conservar la vida y la salud; á mas del deseo que á ello nos impele, los dolores sensibles nos avisan cuando la vida corre peligro ó la salud se perturba. Así pues, será legítimo el uso de los sentidos, cuando se ordena á la conservacion de la salud y de la vida; y será ilegítimo cuando contraría estos fines. Tambien aquí se hermana la moralidad con la utilidad: las reglas de higiene son tambien reglas de moral.

La templanza y la sobriedad son virtudes, porque nos prescriben la debida mesura en la comida y bebida; la gula y la embriaguez son vicios, porque nos llevan á un exceso contra-

rio á la razon. Los resultados de la templanza y de la sobriedad son la conservacion de la vida y de la salud, el bienestar suav y general que experimentamos cuando nuestra organizacion se halla en el correspondiente equilibrio; la gula y la embriaguez producen indigestiones, vértigos, dolores atroces, gastan as fuerzas y acaban por conducir al sepulcro.

128. ¡Cosa admirable! El hombre al excederse en lo sensible es castigado tambien en lo intelectual : una comida excesiva produce el embotamiento de las facultades intelectuales, por la pesadez y la somnolencia ; la embriaguez perturba la razon; el ébrio no ha procedido como hombre ; pues bien, por la embriaguez deja de ser hombre, y se convierte en un objeto de lástima ó de risa.

129. Hé aquí las reglas morales en este punto, reducidas á un principio bien sencillo; la medida del uso de los sentidos en sus relaciones con las necesidades del cuerpo, es la conservacion de la vida y de la salud; la higiene, extendiéndose no solo á los alimentos, sino á cuanto tiene relacion con la salud y la vida. Esta es una excelente piedra de toque para conocer la moralidad de las acciones relativas á las necesidades ó deseos sensibles.

Aclarémoslo con ejemplos. La pereza es un vicio á los ojos de la sana moral : la ociosidad está sembrada de peligros : en ella se debilitan las facultades intelectuales y se corrompe el corazon; pues bien, la higiene está acorde con las prescripciones morales : la ociosidad es dañosa á la salud; el ejercicio, así el intelectual como el corporal, es muy saludable : para aliviar las enfermedades sirve en gran manera la ocupacion moderada del cuerpo y del espíritu. Mirad al perezoso que tendido sobre un sofá no tiene valor para levantar la cabeza ni la mano; el tedio se apodera de su corazon, para hacer bien pronto lugar á la tristeza, á la manía y otros extravíos. Su entendimiento, divagando á merced de todas las impresiones, sin sentir la accion de una voluntad fuerte que le sujete á un punto, se acostumbra á no fijarse en nada, se debilita, y viv en una especie de somnolencia. El cuerpo en continua inaccion languidece; las digestiones se hacen mal, la circulacion se retarda y desordena; el sueño, como no cae sobre un cuerpo fatigado y menesteroso de descanso, huye de los ojos ó es in-

terrumpido con frecuencia; el perezoso buscaba el bienestar en la inaccion completa, y solo halla los males consiguientes al enflaquecimiento del espíritu, y á las enfermedades del cuerpo.

Comparad con estos resultados los de la virtud contraria. La costumbre del trabajo inspira aficion hácia él : el laborioso goza cuando trabaja; padece cuando se le condena á la inaccion. El fruto de su laboriosidad, intelectual, moral ó física, le recompensa con una satisfaccion placentera : cuando después de largas horas contempla el resultado de su actividad, se consuela fácilmente de las pequeñas molestias que ha sufrido, y las tiene por muy bien empleadas. Al llegar la hora de la distraccion, disfruta porque la necesita; su sensibilidad no está embotada por el placer, y este, por ligero que sea, se multiplica, se aviva, porque es una lluvia que cae sobre tierra sedienta. El tedio, la tristeza, las manías, los aciagos presentimientos, no se albergan en su alma porque no saben por dónde entrar : como hay ocupacion permanente, no queda tiempo para complacer á esas visitas importunas y dañosas. El ejercicio de las facultades tiene en continuo movimiento la organizacion; y las alternativas de trabajo y descanso, le dan aquel punto que necesita para desempeñar sus funciones ordenadamente, lo que constituye la salud y prolonga la vida. Por fin, el sueño, cayendo sobre una organizacion fatigada, es tomado con placer; y reparando las fuerzas comunica la actividad que se despliega de nuevo, cuando el astro del dia alumbrando el mundo, viene á avisarnos de que sonó la hora del trabajo.

130. ¿Y qué diremos de la armonía de la higiene y de la moral, en lo tocante á los placeres sensuales, contrarios á la naturaleza? La severidad de la moral en este punto se halla justificada por la mas sabia prevision. Hé aquí cómo se expresa Huffeland en su Macrobiótica, ó Arte de prolongar la vida: « Es horrendo el sello que la naturaleza graba en el que la ultraja de este modo : es una rosa marchita, un árbol secado en el tiempo de su mayor lozanía, un cadáver ambulante. Este vicio afrentoso ahoga todo principio vital, agota todas las fuentes del vigor, y no deja tras sí mas que debilidad, inercia, palidez, decadencia de cuerpo y abatimiento de espíritu. El ojo pierde su brillo y se hunde en su órbita, las facciones se

alargan, desaparece el aire juvenil, y el semblante se cubre de manchas amoratadas. La mas leve impresion afecta desagradablemente toda la economía animal. Falta el vigor muscular; el sueño es poco reparador; el menor movimiento causa fatiga; las piernas no pueden soportar el peso del cuerpo; pónense trémulas las manos, se sufren dolores en todos los miembros, se embotan los sentidos, y el genio se vuelve tétrico y melancólico. Los desgraciados que se entregan á este vicio hablan poco, parece que lo hacen con disgusto, y nada les queda de la viveza que los caracterizara en otros tiempos. Los jóvenes de talento se hacen hombres comunes y aun mentecatos. El alma pierde el gusto de los pensamientos elevados, y la imaginacion está completamente depravada. . . . .

. . . .

Toda su vida no es mas que una serie de cargos que se hacen á sí mismos, y de penosos sentimientos causados por la debilidad de que no saben triunfar. Siempre irresolutos, experimentan un tedio continuo de la vida que los conduce con frecuencia al suicidio, crímen á que nadie está mas sujeto que los que se entregan á los goces solitarios. . . . .

. . . .

Por otra parte las facultades digestivas se desordenan; se está continuamente atormentado de incomodidades y males de estómago; se vicia la sangre; el pecho se llena de mucosidades, la piel se cubre de granos y úlceras; y sobrevienen finalmente la epilepsía, la consuncion, la calentura ética, frecuentes desmayos y una muerte temprana. » Al oir ese imponente testimonio de la ciencia sobre los funestos resultado de la inmoralidad, causan lástima é indignacion los que no alcanzan á comprender porqué la Religion cristiana se muestra tan severa en todo cuanto puede corromper el corazon de la juventud. Aquí como en todas las cosas, manifiesta el cristianismo su profundo conocimiento de las leyes de la naturaleza, y de los secretos del corazon y de la vida. « La naturaleza, dice el mismo Huffeland, no castiga ninguna accion con tanto rigor como las que directamente la ofenden. Si hay pecados mortales, son sin duda los que se cometen contra la naturaleza. » (*Macrobiótica* 2ª. p., sec. I, cap. II.)

SECCION V.

El suicidio.

131. Al tratar de las obligaciones del hombre para consigo ocurre la cuestion del suicidio. Es de notar que la inmoralidad de este acto no puede fundarse únicamente en las relaciones del individuo con la familia ó la sociedad : de otro modo se seguiria que el que estuviese falto de ellas podria atentar contra su vida.

132. La razon fundamental de la inmoralidad del suicidio está en que el hombre perturba el órden natural, destruyendo una cosa sobre la cual no tiene dominio. Somos usufructuarios de la vida, no propietarios; se nos ha concedido el comer de los frutos del árbol, y con el suicidio nos tomamos la libertad de cortarle.

¿En qué puede apoyarse el hombre para llamarse propietario de la vida? ¿Se la ha dado él á sí propio? ¿se le consultó acaso para traerle á ella? ¿Dónde estaba antes de vivir? No era; y se halló existiendo, no por su voluntad, sino por la del Criador, con arreglo á las leyes de la naturaleza. Si él no se la ha dado, ¿cómo pretenderá ser su dueño exclusivo, de suerte que la pueda destruir cuando bien le parezca? Todo le está indicando que el vivir no depende de su libre albedrío; á mas de haber pasado de la nada al ser, experimenta que la mayor parte de las funciones de la vida se hacen independientemente de su voluntad : la respiracion, la circulacion de la sangre, la digestion, la nutricion, y en general todas las funciones vitales, se ejercen sin que piense en ellas; solo cuando es necesario tomar alimento para reparar las fuerzas, la voluntad interviene, pues la naturaleza ha querido dejar al ser viviente dotado de espontaneidad, alguna accion sobre los medios de conservar la vida; pero tan pronto como esto se cumple, la organizacion continúa sus funciones, en los procedimientos de la nutricion y en todas sus consecuencias, sin que pueda impedirlo el imperio de la voluntad.

133. El deseo de la conservacion de la vida, y el horror á la muerte, es un indicio de que no están en nuestra mano. Los

brutos animales, como obedecen ciegamente al instinto de la naturaleza, no se suicidan nunca; solo el hombre en fuer de su libertad puede perturbar de una manera tan monstruosa el órden natural.

134. El suicida ó ha de negar la inmortalidad del alma, o comete la mayor de las locuras. Si se atiene á lo primero, afirmando que después de esta vida no hay nada, el suicidio no se excusa, pero se comprende; y por desgracia se nota que donde cunde la incredulidad, allí cunde tambien esta manía criminal. Pero si el suicida conserva, no diré la seguridad pero siquiera la mas leve duda sobre la existencia de la otra vida, ¿cómo se explica tamaña temeridad? ¿Quién le ha hecho árbitro de su destino futuro de tal modo que pueda adquirirlo cuando bien le parezca? Al presentarse delante de su Criador, en el mundo de la eternidad, ¿qué podrá responder, si se le dice: «¿quién te ha llamado aquí? ¿quién te ha dicho que estaba terminada tu carrera sobre la tierra? ¿porqué la has abreviado por tu sola voluntad? El que debia sacarte de la tierra, ¿no es acaso el mismo que te puso en ella? La razon, el instinto de la naturaleza ¿no te estaban diciendo que el atentar contra tu vida era un acto contrario á la ley que se te habia impuesto?» ¿Quién te autoriza para ir al otro mundo á buscar otro destino? ¿No seria justo, justísimo, que en vez de la felicidad encontrases la desdicha? Hé aquí, pues, cómo el suicidio, siempre inexcusable, no puede ni siquiera comprenderse sino como una temeridad insensata, en quien abrigue alguna duda sobre si hay algo después de la muerte; y así es muy natural lo que enseña la experiencia, de que se encuentran tan pocos suicidas cuando se conservan las ideas religiosas. Este es un buen barómetro para juzgar de la religiosidad de los pueblos: si son muchos los individuos que atentan contra su vida, señal es que se han enflaquecido las creencias sobre la inmortalidad del alma.

SECCION VI.

La mutilacion y otros daños.

135. Así como el deber de conservar la vida implica la prohibicion del suicidio; el de conservar la salud incluye la pro-

hibicion de mutilarse, de disminuir en cualquier sentido la integridad del cuerpo, ó de causarse enfermedades.

136. No se quiere decir con esto que el hombre por motivos superiores no pueda mortificarse á sí propio; pues que la sujecion del cuerpo al espíritu, y el servicio que le debe, exige que cuando para la perfeccion del espíritu se haya de sacrificar el bienestar del cuerpo no se repare en el sacrificio. Esto puede acontecer por via de preservativo ó de expiacion; de preservativo, si por ejemplo, absteniéndose de ciertos alimentos ó de otros recreos lícitos, se logra que el espíritu conserve la paz y la buena moral; de expiacion, porque nada mas racional, y así lo confirman las costumbres del linaje humano, que el ofrecer á Dios en expiacion de las faltas, la mortificacion voluntaria de quien las ha cometido. Pero nada de esto puede llegar ni á mutilaciones, ni á detrimentos graves en la salud; á todo debe presidir la prudencia, que es la guia, el complemento y el esmalte de las otras virtudes.

SECCION VII.

Resúmen.

137. Resumiendo los deberes del hombre para consigo, diremos que debe amar á Dios, y amar á sí mismo; que debe la verdad á su entendimiento y el bien á su voluntad; que debe á todas sus facultades la correspondiente armonía, para que no sirvan como esclavas las que deben mandar como señoras; que el uso de las sensibles en cuanto se refieren á informarle de los objetos, debe ser cual conviene para que no le induzcan á error; y en sus relaciones con el cuerpo deben emplearse del modo conducente para la conservacion de la vida y de la salud; que por consiguiente no puede en ningun caso atentar contra su propia existencia; que aun los daños que se cause nunca pueden llegar hasta el punto de producir enfermedades graves, y deben tener siempre un fin conforme á la razon; en una palabra, el precepto fundamental del amor de sí mismo, debe practicarle con el desarrollo de sus facultades en un sentido de perfeccion, y con arreglo al fin á que Dios le ha destinado.

138. No hablo por separado de los deberes de la voluntad, porque todos le pertenecen: siendo la voluntad una condicion necesaria para la moralidad, nada es bueno ni malo si no es voluntario.

CAPÍTULO XVI.

EL HOMBRE ESTÁ DESTINADO Á VIVIR EN SOCIEDAD.

139. Hemos explicado los deberes del hombre considerado como si estuviese solo en el mundo, sin un ser semejante con el cual pudiera tener relaciones; pero esta es una hipótesis que únicamente tuvo lugar en los breves momentos que trascurrieron desde la creacion de Adan hasta la de Eva su mujer. Siempre y en todas partes se ha encontrado el hombre en relacion con sus semejantes; pues no merecen atencion las raras excepciones de esta regla ofrecidas por la historia de largos siglos. Los que han vivido sin comunicacion con sus semejantes, han sufrido este infortunio por algun accidente: unos desplegada ya su razon, como los náufragos arrojados á una isla desierta; otros antes del uso de razon, ya sea que abandonados por sus padres en la niñez debieran á una casualidad feliz el no perecer, ó bien porque se haya querido hacer en ellos una prueba, como en los niños de Egipto y del Mogol. (V. *Ideología*, capítulo XVI.) El aislamiento que sobreviene desplegada ya la razon, es un accidente rarísimo en los fastos de la historia; el otro, á mas de ser muy raro tambien, no cae bajo la jurisdiccion de la ciencia moral, porque los individuos que se hallan en tal caso se muestran tan estúpidos, que se duda con harto fundamento si tienen ideas morales. (*Ibid.*) Sin embargo, no será inútil el haber considerado al hombre en un aislamiento hipotético; porque esto nos ha enseñado á conocer mejor que hay en el órden moral algo absoluto, necesario, independiente de las relaciones de la familia y de la sociedad; mostrándonos la ley moral presidiendo á los destinos de toda criatura inteligente y libre, por el mero hecho de su existencia. Las relaciones en que vamos á considerar al hombre, nos llevarán al conocimiento de una nueva serie de obligaciones

morales; y al propio tiempo servirán á completar la idea de las que acabamos de encontrar en el individuo aislado.

140. Las leyes que rigen en la generacion, crecimiento y perfeccion del hombre físico, son un argumento irrecusable de que no puede estar solo; y las que presiden al desarrollo de sus facultades intelectuales y morales confirman la misma verdad. Al nacimiento precede la sociedad entre el marido y la mujer, y sigue la sociedad del hijo con la madre. Sin estas condiciones, ó no existe el hombre, ó muere á poco de haber visto la luz. La debilidad del recien nacido indica la necesidad de amparo, y el largo tiempo que su debilidad se prolonga manifiesta que este amparo ha de ser constante. Dejadle solo cuando acaba de nacer y vivirá pocas horas; abandonadle en un bosque aun cuando cuente ya algunos años, y perecerá sin remedio. La necesidad de la comunicacion con sus semejantes, la manifiestan con no menor claridad las condiciones de su desarrollo intelectual y moral; el individuo solitario vive en la estupidez mas completa: ó no tiene ideas intelectuales y morales, ó son tan imperfectas que no se dejan conocer. (Véase *Ideología*, cap. XVI.) De esto debemos inferir que el hombre no está destinado á vivir solo, sino en comunicacion con sus semejantes: de lo contrario será preciso admitir el despropósito de que la naturaleza le forma para morir luego de nacido, ó para vivir en la estupidez de los brutos si su vida se conservase por algun accidente feliz.

CAPÍTULO XVII.

DEBERES Y DERECHOS DE LA SOCIEDAD DOMÉSTICA, Ó SEA DE LA FAMILIA.

141. La reunion de los hombres forma las sociedades, las que son de diferentes especies, segun los vínculos que las constituyen. La primera, la mas natural, la indispensable para la conservacion del género humano, es la de familia. Su objeto nos ha de enseñar las relaciones morales que de ella dimanan.

142. La especie humana pereceria si los padres no cuidasen de sus hijos, alimentándolos, librándolos de la intemperie, y preservándolos de tantas causas como les acarrearian la muerte. Esta obligacion se refiere en primer lugar á la madre; por esto la naturaleza le da lo necesario para alimentar al recien nacido, y pone en su corazon un inagotable raudal de amor, de solicitud y de ternura.

143. La debilidad de la mujer, la imposibilidad de procurarse por sí sola la subsistencia para sí y para su familia, están reclamando el auxilio del padre, sobre quien pesa tambien la obligacion de conservar la vida de los individuos á quienes la ha dado.

144. Los discursos de la razon están de mas cuando se halla de por medio la intrínseca necesidad de las cosas, y habla tan alto la naturaleza : estos deberes son tan claros que no hay necesidad de esforzar los argumentos que los prueban : escritos se hallan con caractéres indelebles en el corazon de los padres; el indecible amor que profesan á sus hijo es una elocuente proclamacion de la ley natural.

145. Claro es que la conservacion del humano linaje no se refiere únicamente á la vida física, sino que abraza tambien la intelectual y moral : el Autor de la naturaleza ha querido que se perpetuase la especie humana, pero no como una raza de brutos, sino como criaturas racionales. La razon no se despliega sin la comunicacion intelectual; y así es que al encomendarse á los padres el cuidado de conservar y perfeccionar á los hijos en lo físico, se les ha encomendado tambien el desarrollo y perfeccion en el órden intelectual y moral. Hé aquí, pues, cómo la misma naturaleza nos está indicando que los padres tienen obligacion de educar á sus hijos, formando su entendimiento y corazon cual conviene á criaturas racionales.

146. Este cuidado debe extenderse á largo tiempo, mas todavía que el relativo á lo físico; porque la experiencia enseña que el niño llega lentamente al conocimiento de las verdades de que necesita; y sobre todo, sus inclinaciones sensibles se depravan con facilidad, y ahogando la semilla de las idea morales, no las dejan prevalecer en la conducta.

147. El comun de los hombres solo vive lo necesario para cuidar de la educacion de sus hijos : muchos son los padres

que mueren antes de que estos alcancen la edad adulta; y casi todos descienden al sepulcro sin haber podido cuidar de los menores. Esta verdad se manifiesta en las tablas de la duracion de la vida, y sin necesidad de cálculos nos lo está mostrando la experiencia comun. Cuando los padres tienen de cincuenta á sesenta años, sus hijos mayores no pasan de veinte á treinta; y á estos siguen otros que no son todavía capaces de proveer á su subsistencia, y menos aun de dirigirse bien entre los escollos del mundo. Este hecho es de la mayor importancia para manifestar la necesidad de que los vínculos del matrimonio sean durables por toda la vida, cuidando unidos el marido y la mujer, de los hijos que la Providencia les ha encomendado. Sin esta permanencia en la union, muchos hijos se verian abandonados antes de tiempo, y se perturbaria el órden de la familia y de la sociedad. El corto plazo de vida concedido al hombre, le está indicando que en vez de divagar á merced de sus pasiones formando nuevos lazos, y dando simultáneo orígen á distintas familias, se apresure á cuidar de la que tiene, porque se acerca á pasos rápidos el momento de bajar al sepulcro.

148. Ninguna sociedad, por poqueña que sea, puede conservarse ordenada sin una autoridad que la rija; donde hay reunion es preciso que haya una ley de unidad : de lo contrario es inevitable el desórden. Las fuerzas individuales entregadas á sí solas sin esta ley de unidad, ó producen dispersion, ó acarrean choque y anarquía. De esta regla no se exceptúa la sociedad doméstica; y como la autoridad no puede residir en los hijos, ha de estar en los padres. Así, la autoridad paterna está fundada en la misma naturaleza, anteriormente á toda sociedad civil.

149. Los límites de esta autoridad se hallan fijados por el objeto de la misma : debe tener todo lo necesario para que la sociedad de la familia pueda alcanzar su fin, que es la crianza y educacion de los hijos, de tal modo que se perpetúe el linajo humano con el debido desarrollo y perfeccion de las facultades intelectuales y morales.

150. Antes de la sociedad con los hijos hay la de marido y mujer; y entre estos ha de haber autoridad para que haya órden. La debilidad de la mujer, las necesidades de su sexo,

sus inclinaciones naturales, el predominio que en ella tiene el sentimiento sobre la reflexion, la misma clase de medios que la naturaleza le ha dado para adquirir ascendiente, todo está indicando que no ha nacido para mandar al varon, á quien la naturaleza ha hecho reflexivo, de corazon menos sensible, sin los medios y las artes de seducir, pero con el aire y la fuerza de mando. La autoridad de la familia se halla pues en el varon; la de la madre viene en su auxilio y la reemplaza cuando falta.

151. El derecho de mandar es correlativo de la obligacion de obediencia; así pues, los deberes de la mujer con el marido y de los hijos con los padres, están limitados por el derecho de sus respectivos superiores (77, 78, 79). La mujer debe á su marido, y los hijos á los padres, sumision y obediencia en todo lo concerniente al buen órden doméstico. Cuáles sean las aplicaciones de estos deberes, lo indican las circunstancias; y no puede establecerse una regla general que fije con toda exactitud la línea hasta donde llegan, y de la que no pasan. En la instabilidad de las cosas humanas es inevitable el que haya muchos casos que parezcan pedir la ampliacion ó la restriccion de la autoridad doméstica; y el buen órden de las familias y de los estados ha exigido que los legisladores establecieran reglas para determinar algunas de las relaciones domésticas. De aquí es el que la autoridad conyugal y la potestad patria tengan diferente extension en los varios tiempos y países: cuyas diferencias no pertenecen á este lugar, y son objeto de la jurisprudencia.

152. En la infancia de las sociedades, cuando las familias no estaban unidas con vínculos bastantes para constituir verdaderos estados políticos, la potestad patria debia ser naturalmente muy fuerte: siendo el único elemento de órden privado y público, debia tener todo lo necesario para llenar su objeto. Pero á medida que la organizacion social fué progresando, la potestad patria, si bien entró como un elemento de órden, no fué el único; y así es que sus facultades se restringieron pasando algunas de ellas al poder social. En este punto ha habido variedad en la legislacion de los pueblos, viéndose sociedades bastante adelantadas, donde todavía se conservaba á la potestad patria el derecho de vida y muerte; pero en general se puede asegurar que la tendencia ha sido de restriccion, enca-

minándose á dejarle únicamente lo indispensable para la crianza y educacion de los hijos y el buen órden en la administracion de los asuntos domésticos.

153. Los innumerables beneficios que los hijos deben á sus padres, producen la obligacion de la gratitud; y así como el padre cuida de la infancia y adolescencia del hijo, así el hijo debe cuidar de la vejez de su padre. La piedad filial es un deber sagrado : las ofensas á los padres son contra la naturaleza; y así es que el parricidio se ha mirado con tanto horror en todos los pueblos, castigándole unos con suplicios espantosos, y no señalándole otros ninguna pena, porque las leyes le consideraban imposible.

154. La naturaleza no comunica al amor filial la viveza, profundidad, ternura y constancia que distinguen al paterno y materno; en lo cual se manifiesta la sabiduría del Criador, que ha dado un impulso mas irresistible, á proporcion de que se dirigia á un objeto mas necesario. Los padres viven y el mundo se conserva, á pesar del cruel comportamiento de algunos hijos, y de la ingratitud ó indiferencia de muchos; pero el mundo se acabaria pronto, si este olvido de los deberes fuese posible en los padres. Un anciano desvalido molesta á los hijos que le asisten; pero la negligencia de estos solo puede abreviarle un poco la vida : mas si el desvalimiento de los hijos molestase á los padres, y estos se olvidasen de cuidar de ellos, y no fueran capaces de los mayores sacrificios, el niño pereceria cuando apenas empezara á vivir.

155. A pesar de esta diferencia de sentimientos, la obligacion moral de los hijos para con los padres es grave, gravísima; el amor, la obediencia, el respeto, la veneracion, el auxilio en las necesidades, la tolerancia de sus molestias, el compasivo disimulo de sus faltas, la paciencia en las enfermedades y flaquezas de la vejez, son deberes prescritos por la piedad filial; quien los olvida y quebranta, ofende á la naturolez y en ella á Dios su Autor.

CAPITULO XVIII.

ORÍGEN DEL PODER PÚBLICO.

156. La sociedad doméstica no basta para el género humano; porque limitada á la crianza y educacion de los hijos, no se extiende á las relaciones generales establecidas por motivos de necesidad y utilidad. Sin la autoridad paterna, no seria posible la conservacion del órden entre los individuos de una misma familia; sin la autoridad política, no fuera posible conservar el órden entre las diferentes familias: estas serian á manera de individuos que lucharian entre sí continuamente, pues que para terminar sus desavenencias, no tendrian otro medio que la fuerza.

157. Supuesto que Dios ha hecho al hombre para vivir en sociedad, ha querido todo lo necesario para que esta fuera posible; por donde se ve que la existencia de un poder público es de derecho natural, y que lo es tambien la sumision á sus mandatos. La forma de este poder es varia, segun las circunstancias; los trámites para llegar á constituirse, han sido diferentes segun las ideas, costumbres y situacion de los pueblos; pero bajo una ú otra forma este poder ha existido, y ha debido existir por necesidad, donde quiera que los hombres se han hallado reunidos: sin esto era inevitable la anarquía, y por consiguiente la ruina de la sociedad.

Esta doctrina es tan clara, tan sencilla, tan conforme á la naturaleza de las cosas, que no se explica fácilmente porqué se ha disputado tanto sobre el orígen del poder: reconocido el carácter social del hombre, así con respecto á lo físico como á lo intelectual y moral, el disputar sobre la legitimidad de la *existencia* del poder, equivalia á disputar sobre la legitimidad de satisfacer una de las necesidades mas urgentes. El hombre se alimenta, porque sin esto moriria; se viste, se guarece, porque sin esto seria víctima de la intemperie; vive en familia, porque no puede vivir solo; las familias se reunen en sociedad, porque no pueden vivir aisladas; y reunidas en sociedad están sometidas á un poder público, porque sin él serian víctimas de

la confusion y acabarian por dispersarse ó perecer. ¿Que necesidad hay de inventar teorías para explicar hechos tan naturales? ¿Porqué se han querido sustituir las cavilaciones de la filosofía á las prescripciones de la naturaleza?

158. La variedad de formas del poder público es un hecho análogo á la variedad de alimentos, de trajes, de edificios: lo que habia en el fondo era una necesidad que se debia satisfacer, pero el modo ha sido diferente segun las ideas, costumbres, climas, estado social y demás circunstancias de los pueblos. Esta variedad nada prueba contra la necesidad del hecho fundamental; solo manifiesta la diversidad de sus aplicaciones; no indica que haya dependido de la libre voluntad, sino que la necesidad, la conveniencia ú otras causas, le han modificado. La variedad de alimentos, trajes y habitaciones, no destruye la necesidad de estos medios; y el que á la vista de la diversidad de las formas del poder público, finge contratos primitivos, por los cuales los hombres se hayan convenido en vivir juntos, y en someterse á una autoridad, es no menos extravagante que quien se los imaginara reunidos para convenir en vestirse, en edificar casas, y en dar tal ó cual figura á sus trajes, tal ó cual forma á sus habitaciones.

159. ¿Cómo se organizó pues el poder público? ¿Cuáles fueron los trámites de su formacion? Los mismos de todos los grandes hechos, los cuales no se sujetan á la estrechez y regularidad de los procedimientos fijados por el hombre. Debieron de combinarse elementos de diversas clases, segun las circunstancias. La potestad patria, los matrimonios, la riqueza, la fuerza, la sagacidad, los convenios, la conquista, la necesidad de proteccion, y otras causas semejantes, producirian naturalmente el que un individuo ó una familia, una casta, se levantasen sobre sus semejantes, y ejerciesen con mas ó menos limitacion, las funciones del poder público. A veces la autoridad de un padre de familia, extendiéndose á sus ramas y dependencias, formaria el tronco de un poder, que vinculándose en una casa ó parentela, daria príncipes y reyes á las generaciones que iban sobreviniendo; á veces se necesitarian caudillos que guiasen en una trasmigracion, en una guerra, en la defensa de los hogares; y estos, levantados por la necesidad de las circunstancias, permanecerian después en su elevacion: á

veces una colonia de pueblos mas civilizados, empezando por pedir hospitalidad, acabaria por establecer un imperio; á veces un hombre extraordinario por su capacidad arrebataria la admiracion de sus semejantes, que creyéndole enviado por el cielo, se someterian gustosos á su enseñanza y mandatos, vinculando en su familia el derecho supremo; en una palabra, el poder público se ha formado de varios modos, bajo condiciones diversas; y casi siempre lentamente, á manera de aquellos terrenos que resultan del sedimento de los rios en el trascurso de largos años.

Atiéndase á la formacion de los estados modernos y se comprenderá la de los antiguos. ¿Acaso la Europa se ha constituido bajo un solo principio que le haya servido de regla constante? La conquista, los matrimonios, la sucesion, las cesiones, los convenios, las intrigas, las revoluciones, los libres llamamientos, ¿no son otros tantos orígenes del poder público en las sociedades modernas? Así en su orígen como en su desarrollo, ¿la fuerza y el derecho no andan mezclados con harta frecuencia? Aun en nuestros dias, ¿no estamos viendo cambios de formas políticas y dinastías, entre revoluciones, restauraciones, conquistas, convenios, trasformándose el poder público ora bajo las influencias de la diplomacia, ora bajo los debates de una asamblea, ora bajo la fuerza de las bayonetas ó de las conmociones populares? Esta variedad, estas vicisitudes, por mas lamentables que sean, son inevitables atendida la incesante lucha en que por la misma naturaleza de las cosas se hallan las ideas, las costumbres, los intereses, y por los sacudimientos que produce el choque de las pasiones, que se ponen al servicio de los elementos combatientes. La misma trasformacion que van sufriendo de continuo las sociedades, adelantando las unas, retrogradando las otras, y contribuyendo todas á que se realicen los destinos que Dios ha señalado á la humanidad en su mansion sobre la tierra, es una causa necesaria de diferencias, y un insuperable obstáculo, para que los hechos, con su inmensa variedad y amplitud, puedan caber en la mezquina regularidad de los moldes filosóficos. Es necesario contemplar la sociedad desde un punto de vista elevado para no dejarse deslumbrar por teorías pobres, que pretenden ex-

plicar y arreglar el mundo con algunas fábulas, tan henchidas de vanidad como faltas de verdad.

160. En resúmen : el objeto del poder público es una necesidad del género humano; su valor moral se funda en la ley natural, que autoriza y manda la existencia del mismo; el modo de su formacion ha dependido de las circunstancias, sufriendo la variedad é instabilidad de las cosas humanas.

CAPÍTULO XIX.

DERECHOS Y DEBERES RECÍPROCOS, INDEPENDIENTES DEL ÓRDEN SOCIAL.

161. Antes de examinar los derechos y deberes que se fundan en el órden social, conviene advertir que independientemente de toda reunion en sociedad, y hasta de los vínculos de familia, tiene el hombre obligaciones con respecto á sus semejantes. Basta que dos individuos se encuentren, aunque sea por casualidad, y por breves momentos, para que nazcan derechos y deberes conformes á las circunstancias.

Supóngase que un hombre enteramente solo en la tierra, tropieza con otro cuya existencia no conocia; ¿puede matarle, atropellarle, ni molestarle en ningun sentido? Es evidente que no. Luego en ambos, la seguridad individual es un derecho, y el respeto á ella un deber. Al encontrar á su semejante le ve en peligro de morir por enfermedad, por fatiga, por hambre ó sed; ¿puede dejarle abandonado y no socorrerle en su infortunio? Claro es que no. Luego el auxilio en las necesidades es otra obligacion que nace del simple contacto de hombre con hombre.

El decir que no hay otros deberes relativos, que los nacidos de la organizacion social, es contrario á todos los sentimientos del corazon. Un navegante en alta mar divisa á un infeliz que está luchando con las olas; ¿no seria culpable si pudiendo no le salvara? Aunque el desgraciado perteneciese á la raza mas bárbara, con la cual no fuera posible tener ninguna clase de relaciones, ¿no llamaríamos monstruo de crueldad al nave-

gante que no le librase del peligro? No hay entre ellos el vínculo social, pero hay el humano; siendo notable que esta clase de actos se llaman de humanidad, y lo contrario inhumanidad, porque haciéndolos nos portamos como hombres, y omitiéndolos como fieras.

162. El Autor de la naturaleza nos une á todos con un mismo lazo, por el mero hecho de hacernos semejantes. La razon de esto se halla, en que no pudiendo el hombre vivir solo, necesita del auxilio de los demás; y la satisfaccion de esta necesidad queda sin garantía, si todo hombre no tiene prohibicion de maltratar á otro, y la obligacion de socorrerle. Esta ley moral es una condicion indispensable para el mismo órden físico; y de aquí es que Dios la ha escrito no solo en el entendimiento, sino tambien en el corazon, para que no solo la conociésemos, sino tambien la sintiésemos; de suerte que cuando fuese preciso obrar, el impulso natural se adelantase á la reflexion. ¿Quién no sufre al ver sufrir? ¿Quién no experimenta un vivo deseo de aliviar al infortunado? ¿Quién ve en peligro la vida de otro, sin que instintivamente se arroje á salvarle? En una calle vemos á una persona distraida, que no advierte que un caballo, un carruaje la van á atropellar, ¿necesitamos acaso de la reflexion para cogerla del brazo y librarla de una desgracia? ¿Los vínculos de familia ni de sociedad, son necesarios para que nos creamos ligados con este deber?

163. El derecho de defensa existe independientemente de la organizacion social. Por lo mismo que el hombre puede y debe conservar su vida, tiene un indisputable derecho á defenderla contra quien se la quiere quitar. Por idéntica razon se extiende el derecho de defensa á la integridad de los miembros y al ejercicio de nuestras facultades. Si un hombre solitario se viere golpeado por otro, tiene derecho á rechazar los golpes pagándole con la misma moneda; y si se le quisiese coartar en su libertad, por ejemplo, ligándole ó encerrándole, tendria derecho á desembarazarse de su oficioso custodio. Un salvaje que quiere beber de una fuente ó comer de la fruta de un árbol del desierto, no puede ser coartado por otro en el uso de su derecho; y si este último pretende lo contrario, el primero podrá usar de los medios convenientes para hacerle entrar en razon.

164. Infiérese de esto, que independientemente de toda sociedad doméstica y política, tiene el individuo derechos y deberes; derechos á lo que necesita para la conservacion de la vida y el racional ejercicio de sus facultades; deberes, de respetar estos mismos derechos en los demás, y de socorrerles en sus necesidades, segun lo exijan las circunstancias. Estos derechos y deberes se fundan en el hombre como hombre, y no como individuo de una sociedad organizada; nacen de una ley de sociedad universal, que ha establecido Dios entre todos los individuos de la especie humana, por el mismo hecho de criarlos.

165. Conviene tener bien entendida y presente esta doctrina sobre los derechos y deberes individuales, para comprender á fondo los que nacen de la organizacion social, ó de la reunion permanente de los hombres en sociedad. El hombre no lo recibe todo de esta reunion; lleva á ella un caudal propio, que está sujeto á ciertas condiciones, pero del cual no es lícito despojarle sin justos motivos.

CAPÍTULO XX.

VENTAJAS DE LA ASOCIACION.

166. La reunion de los hombres en sociedad acarrea á los asociados inmensas ventajas. La seguridad individual es garantida contra las pasiones; los medios para la conservacion de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la naturaleza y hacerla contribuir á la satisfaccion de las necesidades, se multiplican con la asociacion; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente, participando todos de las ideas de todos. Manifestémoslo con un ejemplo.

Algunas tribus de salvajes se hallan desparramadas por un valle plantado de árboles de cuyo fruto se sustentan. Mientras los árboles se conservan bien, hay abundancia de alimentos; mas por desgracia suele acontecer que en el tiempo de las lluvias el valle se inunda, y los árboles se destruyen ó deterioran. La causa de la inundacion está en que unas enormes

piedras impiden que las aguas corran con libertad por su cauce : si fuese posible apartarlas, el peligro desapareceria; y además, colocándolas en la embocadura del valle, por donde se desborda el torrente, en lugar de dañar como ahora, aprovecharian mucho, pues servirian de dique y asegurarian para siempre la conservacion de los árboles. Un salvaje concibe esta idea : acomete la empresa, forcejea, se fatiga, pero en vano; cada una de las piedras pesa mucho mas de lo que puede mover un hombre. A los esfuerzos del uno suceden los del otro, con igual resultado ; aunque los salvajes fuesen un millon, las piedras sufrieran los impulsos *sucesivos*, y permanecerian en su puesto. Hé aquí los efectos del aislamiento. Introducid ahora el principio de asociacion. Cada piedra necesita la fuerza de diez hombres : como la gente sobra, se reunen diez para cada una; las piedras eran veinte; acometiendo la empresa á un mismo tiempo los necesarios para todo, que serán doscientos, una obra que antes era absolutamente imposible, se lleva á cabo en un abrir y cerrar de ojos.

Fácil seria multiplicar los ejemplos análogos. Tomad mil individuos, exigidles que trabajen por separado sin union de sus fuerzas : aunque sean todos excelentes ingenieros y arquitectos no alcanzarán á construir un dique regular, ni á levantar un miserable edificio.

167. La asociacion es una condicion indispensable para el progreso; sin ella el género humano se hallaria reducido á la situacion de los brutos. ¿Porqué dominamos á los animales, aun cuando alguno de ellos se declare en insurreccion? Porque ellos no se ayudan recíprocamente y nosotros sí. Un caballo se rebela contra su jinete y se propone derribarle ó no dejarle montar, ó atropellarle con mordiscos y coces; por poco tiempo que haya, acuden al socorro del jinete cuantas personas le pueden auxiliar, y el caballo tiene que someterse á la fuerza, porque no puede contra tantos. Si los demás caballos se hubiesen asociado á la insurreccion, y reuniéndose con el que diere la señal, hubiesen dado una batalla en regla, el triunfo de los hombres habria sido harto mas difícil; y probablemente en la primera refriega quedara dueño del campo el ejército caballar.

168. En la asociacion, las fuerzas no se suman, sino que se

multiplican; y á veces la multiplicacion no puede expresarse por la ley de los factores ordinarios. La fuerza de diez unida á otra de diez, no hace solo veinte sino ciento, y á veces mucho mas. Un individuo quiere mover un peso que exige la fuerza de dos: no consigue nada; su fuerza es nula para el efecto; la reunion de otra fuerza como uno, no solo compone la suma de dos, sino que multiplica la otra por un número infinito, pues que siendo antes un valor nulo, lo convierte en un valor verdadero. Las fuerzas de los individuos *A* y *B* consideradas en sí, eran uno cada una; mas para el efecto de mover el peso no eran nada. Asi, los efectos *sucesivos* no estaban representados por $1+1=2$, pues entonces hubieran movido el peso; sino por $0+0=0$. Se las reune, impelen á un mismo tiempo, y el cero se convierte en 2. Luego la reunion hace el efecto de la multiplicacion por un número infinito. Porque considerando al cero como cantidad infinitamente pequeña, no puede elevarse á la cantidad finita, 2, sin multiplicarse por un factor infinito.

169. La acumulacion de los medios para proveer á las necesidades de todas especies, es otro de los resultados importantes de la asociacion. Ella liga á los hombres distantes en lugar y tiempo, y hace que las generaciones presentes se aprovechen del trabajo de las pasadas. Cada generacion consume lo que necesita, y trasmite el residuo á las futuras; y este residuo forma un caudal inmenso, cuya pérdida nos haria retroceder a la barbarie dejándonos en la mas espantosa pobreza. Suponed que una nacion pierde de repente todo lo que le legaron sus antepasados, y que se queda únicamente con lo que ella ha hecho: se hallará de repente sin ciudades, sin pueblos, sin aldeas, con poquísimos edificios para vivir; los rios sin puentes y sin diques; la tierra sin establecimientos de labor; las comarcas sin caminos, los mares sin naves, sin puertos, sin faros; las bibliotecas sin libros; los archivos sin papeles; las artes sin reglas; nada quedará, porque puede llamarse nada lo que cada generacion tiene de obra propia, si se compara con lo heredado. Desgraciada humanidad si perdiese el enlace de la asociacion en el espacio y en el tiempo: si en el espacio, los hombres se quedarian aislados y reducidos á la condicion de grupos errantes; si en el tiempo, la ruptura con

lo pasado equivaldria á un diluvio universal; y ese rico patrimonio de que nos gloriamos se trocaria en destrozadas tablas en que apenas sobrenadarian algunos miserables restos.

170. Admiremos en esto la subiduría del Autor de la naturaleza, que imponiéndonos la ley de asociacion nos ha enseñado un medio necesario para adelantar; y compadezcámonos de esos habladores que han declamado contra la sociedad, dando una evidente prueba de su orgullosa irreflexion. El que condena la sociedad, el que la mira como un mal ó como un hecho inútil, se puede comparar al hijo insolente que desdeña la proteccion de su padre, y le exige una liquidacion de cuentas; las cuentas se liquidan, y el resultado es que el insolente pierde hasta la ropa que lleva, y se queda desnudo.

CAPÍTULO XXI.

OBJETO Y PERFECCION DE LA SOCIEDAD CIVIL.

171. Para conocer á fondo los derechos y deberes que nacen de la organizacion social, y cómo en ella deben regularizarse los que son independientes de la misma, conviene tener presente que la sociedad no es para bien de uno ni de pocos, sino de todos; y por consiguiente el poder público que la gobierna no debe ni puede encaminarse al solo bien de un individuo, de una familia, ni de una clase, sino al de todos los asociados. Este es un principio fundamental de derecho público. Los hombres gobernados no son una propiedad de quien los gobierna: están, sí, encomendados á su direccion, y para que la direccion pudiese ejercerse con órden y provecho, se les ha prescrito la obediencia. Esta doctrina no puede desecharse, á no ser que se quiera anteponer el bien de uno al de todos; sosteniendo que Dios ha criado á los hombres de una condicion semejante á la de los brutos, los que no viven para sí, sino para las necesidades y regalo de otro. No se realza de esta suerte la dignidad del poder público, antes bien se la rebaja: la verdadera dignidad del mando está en mandar para el bien de los que obedecen; cuando el mando se dirige al bien parti-

cular del que impera, y no al público, la autoridad se degrada convirtiéndose en una verdadera explotacion.

Esta doctrina, sólida garantía de los derechos de gobernantes y gobernados, es una luz que se difunde por todos los ramos de la legislacion política y civil.

172. El interés público, acorde con la sana moral, debe ser la piedra de toque de las leyes; por lo cual debemos tambien fijar con exactitud cuál es el verdadero sentido de las palabras, interés público, bien público, felicidad pública, palabras que se emplean á cada paso, y por desgracia con harta vaguedad. Y sin embargo es imposible conocer bien los principios y las reglas de la legislacion, si el sentido de dichas expresiones no está bien determinado. No iremos á un punto si no sabemos dónde está; ni acertaremos en un blanco si no le vemos clara y distintamente.

La necesidad de fijar con exactitud el sentido de las palabras, bien, felicidad de los pueblos, la manifiestan las varias acepciones en que se las toma. Para unos la felicidad pública es el desarrollo material; para otros el intelectual y moral; ora se mira como mas feliz el pueblo que se levanta sobre los otros por su poderío, ora al que vive tranquilo y calmoso disfrutando de la ventura del hogar doméstico. De aquí procede la confusion que reina en las palabras adelanto, progreso, mejoras, desarrollo, prosperidad, felicidad, civilizacion, cultura, que cada cual toma en el sentido que bien le parece, queriendo en consecuencia imprimir á la sociedad un impulso especial, llevándola por el camino de lo que se llama felicidad pública.

173. No creo imposible, ni siquiera difícil, el fijar las ideas sobre este punto. El bien público no puede ser otra cosa que la perfeccion de la sociedad. ¿En qué consiste esa perfeccion? La sociedad es una reunion de hombres; esta reunion será tanto mas perfecta, cuanto mayor sea la suma de perfeccion que se encuentre en el conjunto de sus individuos, y cuanto mejor se halle distribuida esta suma entre todos los miembros. La sociedad es un ser moral; considerada en sí, y con separacion de los individuos, no es mas que un objeto abstracto; y por consiguiente la perfeccion de ella se ha de buscar en último resultado, en los individuos que la componen. Luego la perfeccion de la sociedad es en último análisis la perfeccion del

hombre; y será tanto mas perfecta cuanto mas contribuya á la perfeccion de los individuos.

Llevada la cuestion á este punto de vista, la resolucion es muy sencilla: la perfeccion de la sociedad consiste en la organizacion mas á propósito para el desarrollo simultáneo y armónico de todas las facultades del mayor número posible de los individuos que la componen. En el hombre hay entendimiento cuyo objeto es la verdad; hay voluntad cuya regla es la moral; hay necesidades sensibles cuya satisfaccion constituye el bienestar material. Y así, la sociedad será tanto mas perfecta cuanta mas verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral á su voluntad, mas cumplida satisfaccion de las necesidades materiales.

174. Ahora podemos señalar exactamente el último término de los adelantos sociales, de la civilizacion, y de cuanto se expresa por otras palabras semejantes, diciendo que es:

La mayor inteligencia posible, para el mayor número posible; la mayor moralidad posible, para el mayor número posible; el mayor bienestar posible, para el mayor número posible.

Quítese una cualquiera de estas condiciones, y la perfeccion desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no se podria llamar perfecto; tambien dejaria mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho mas todavía si abundando de bienestar material fuese inmoral é ignorante. Dadle inteligencia y moralidad, pero suponedle en la miseria, es digno de compasion; dadle inteligencia y bienestar, pero suponedle inmoral, merece desprecio; dadle por fin moralidad y bienestar, pero suponedle ignorante, será semejante á un hombre bueno, rico y tonto; lo que ciertamente no es modelo de la perfeccion humana.

CAPÍTULO XXII.

ALGUNAS CONDICIONES FUNDAMENTALES EN TODA ORGANIZACION SOCIAL.

175. El poder público tiene dos funciones: proteger y fomentar; la proteccion consiste en evitar y reprimir el mal, e

fomento en promover el bien. Antes de fomentar debe proteger: no puede hacer el bien si no empieza por evitar el mal. Esto último es mas fácil que lo primero; porque el mal, en cuanto perturba el órden de una manera violenta, tiene caractéres fijos, inequívocos, que guian para la aplicacion del remedio. Todavía no se sabe con certeza cuáles son los medios mas á propósito para multiplicar la poblacion; es decir, que es un misterio el fomento de la vida; pero no lo es su destruccion violenta: el homicidio no da lugar á equivocaciones. La produccion y distribucion de la riqueza es un fin económico para el cual no siempre se han conocido los medios ni se conocen del todo ahora; pero la destruccion de la riqueza es una cosa palpable: desde el orígen de las sociedades se ha castigado á los incendiarios. Los medios de adquirir una propiedad pueden estar sujetos á dudas; pero no lo está el despojo que el ladron comete en un camino ó asaltando una casa.

176. Sin embargo, ni aun en las funciones protectoras son siempre tan claros los deberes del poder público, como en los ejemplos aducidos; porque la proteccion no solo se encamina á impedir la violencia, sino tambien todo aquello que de un modo ú otro ataca el derecho, lo cual produce dificultades y complicaciones. A primera vista parece que la sociedad política debe considerarse como otra cualquiera, en que cada miembro lleva su caudal, para percibir su ganancia ó exponerse á la pérdida; pero en esta comparacion no hay cumplida exactitud; pues que algunos de los derechos principales, entre ellos el de propiedad, si preexisten en algun modo á la organizacion social, se hallan en un estado muy imperfecto. Así hay muchas cosas en la sociedad que el individuo no lleva á ella, sino que nacen de la misma; por lo cual es necesario prescindir de la comparacion, y dar á la ciencia del derecho público una basa mas ancha, cual es la que llevo indicada (174).

El hombre individual tiene el deber de conservar la vida y la salud, de atender á sus necesidades, y desenvolver sus facultades en el órden físico, intelectual y moral, con arreglo al dictámen de la razon, reflejo de la ley eterna. Estos objetos no puede alcanzarlos viviendo enteramente solo, y así necesita reunirse con otros, para el auxilio comun. Esta asociacion, de la cual resultan tantos bienes (cap. xx), ofrece sin embargo el

inconveniente de limitar en ciertos puntos ese mismo desarrollo; porque obrando simultáneamente las facultades de los asociados, la extension del ejercicio de las de uno es un obstáculo para la dilatacion de las de otro.

Un sistema de ruedas en una máquina produce efectos á que no alcanzaria una sola: hay mas fuerza, mas regularidad, mejor aplicacion del impulso, mas garantías de duracion: pero estas ventajas no se consiguen sin que cada rueda pierda, por decirlo así, una parte de su libertad, pues que, para concurrir al fin, es necesario que todas se subordinen á las condiciones del sistema general.

177. Ni la proteccion ni el fomento pueden realizarse sino bajo ciertas condiciones que limitan en algun modo la libertad individual; limitacion que se compensa abundantemente con los beneficios que de ella dimanan. Las condiciones fundamentales de la organizacion social se harán palpables con algunas explicaciones.

Si el hombre viviera solo, atenderia á sus necesidades echando mano de los medios que le ofreciese la naturaleza; cogeria el fruto del primer árbol que le ocurriera; se guareceria en las cuevas donde hallase mas comodidades; ó si levantase alguna choza, elegiria el sitio y la forma de la construccion segun sus necesidades ó capricho. El mundo seria suyo: y la posesion y el usufructo no conocerian mas límite que el de sus fuerzas. Desde el momento que el hombre se reune con otros, esta libertad se hace imposible: si todos conservasen el derecho á todo, resultaria que nadie tendria derecho á nada.

Si en un paseo público se halla una persona sola, podrá disfrutarle de la manera que bien le pareciere, andando de prisa ó despacio, tomando la direccion que se le antoje, variándola con frecuencia y segun cuadre á sus caprichos. Todo el paseo es suyo, sin mas limitacion que sus fuerzas. Llega otra persona: la libertad ya se restringe; porque es claro que ninguna de las dos puede echar á correr por donde se halla la otra, tropezando con ella y lastimándola. Van acudiendo otros, y la libertad se va restringiendo mas, á proporcion que el número se aumenta; hasta que si el paseo se llena, es indispensable mucho órden para que no resulte la mayor confusion. Si estando muy con-

currido, unos van hácia delante, otros hácia atrás, unos cruzan en direcciones perpendiculares, otros en diagonales, sin curarse nadie de la del vecino, sino tomando cada cual la primera que le ocurre, el resultado será formarse un remolino de gente que se sufocarán, y ni siquiera podrán andar. ¿Cuál es el medio de conservar el órden, y la posible libertad para todos? El quitar un poco de libertad á cada uno, subordinando su paseo á las necesidades del órden general. Si los que van toman la derecha, y los que vienen la izquierda; y los que quieren atravesar lo hacen solo en puntos determinados, donde el paseo tenga mas anchura, resultará que por mucha que sea la gente, habrá órden, todos andarán, todos disfrutarán del paseo con la libertad posible, atendido lo numeroso de la concurrencia. Hé aquí uno de los hechos fundamentales de la organizacion social: restringir la libertad individual lo necesario para mantener el órden público, y la justa libertad de todos.

El labrador que cultiva un campo, en cuyos alrededores no hay propiedades de otro, será libre de dirigir por donde le pareciere las aguas que le sobran; de lo contrario no podrá dirigirlas de modo que vayan á parar á campos ajenos, inundándolos, y causando así grave perjuicio. La propiedad del uno restringe pues la libertad del otro: siendo todos los hombres propietarios de algo, todos tienen su libertad limitada por la propiedad de los demás.

178. Por esta doctrina se puede apreciar en su justo valor la profundidad de los que hablan de la libertad individual, como de una cosa absoluta, á que no es lícito tocar sin una especie de sacrilegio: creen emitir una observacion filosófica, y en la realidad dicen un solemne despropósito. La libertad individual absoluta, es imposible en cualquiera organizacion social; los que la proclaman es necesario que empiecen por descomponerlo todo, dispersando á los hombres por los bosques para que vivan como las fieras.

CAPÍTULO XXIII.

DERECHO DE PROPIEDAD.

—

SECCION I.

Estado, importancia y dificultades de la cuestion.

179. La propiedad, tomada esta palabra en su acepcion mas general, es la pertenencia de un objeto á un sujeto, asegurada por la ley. Si esta ley es natural, la propiedad será natural; si positiva, positiva. En el primer sentido, podremos decir que el hombre es propietario de sus facultades intelectuales, morales y físicas; porque la ley natural le garantiza esta pertenencia, de suerte que infringe la ley quien le perturba en el uso de ellas. Ya se entiende que aquí se habla de propiedad, solo en cuanto se refiere á los demás hombres: pues que considerando al individuo con relacion á Dios, esta propiedad no es mas que un usufructo; y en esto hemos fundado una de las relaciones que prueban la inmoralidad del suicidio. (Cap. xv, seccion v.)

La muchedumbre y variedad de las relaciones sociales, producen complicaciones difíciles en la adquisicion y conservacion de la propiedad; y la jurisprudencia halla un vasto campo donde explayarse, combinando los principios de justicia y equidad con la conveniencia pública. Dejando la parte que no corresponde á la filosofía moral, nos limitaremos á fijar los principios generales que rigen en esta materia, empezando por examinar los cimientos en que estriba el derecho de propiedad.

180. ¿En qué se funda el derecho de propiedad? ¿Porqué unas cosas pertenecen á un individuo con exclusion de los demás? ¿Porqué no tienen todos derecho á todo?

En la actualidad es mas necesario que en otros tiempos el estudiar á fondo el principio del derecho de propiedad, porque se halla vivamente combatido por escuelas disolventes, y ame-

nazado por sectas audaces, que probablemente causarán profundas revoluciones en el porvenir de las sociedades modernas.

181. El derecho de propiedad ¿puede fundarse en el *solo* trabajo *individual*, empleado para la adquisicion de un objeto? No. A un mismo tiempo nacen dos niños: el uno no tiene mas amparo que un hospicio; el otro es dueño de inmensas riquezas; y no obstante el segundo no ha podido trabajar mas que el primero: ambos acaban de ver la luz.

182. ¿Puede acaso fundarse el derecho de propiedad en las necesidades que se han de satisfacer? No. De lo contrario, serin de derecho la distribucion de todo por partes iguales; porque en el órden natural todos los hombres tienen idénticas necesidades, y las diferencias que resultan solo serian relativas á las cualidades físicas de cada uno: por ejemplo, el ser mas ó menos comedor ó bebedor, el sentir mas ó menos el calor ó el frio. En este supuesto no podrian entrar en consideracion las necesidades facticias, porque en ellas la desigualdad resulta de la riqueza, y por tanto de un hecho que, en tal caso, seria contrario al principio del supuesto derecho.

183. El trabajo *personal* en la adquisicion, explica en algun modo la propiedad en sus primeros pasos; pero no en su complicacion, tal como se presenta en las sociedades por poco adelantadas que se hallen. El salvaje que mata una fiera es propietario de ella; y el derecho á alimentarse de su carne y cubrirse con su piel, se funda en el trabajo que le ha costado el adquirirla. En un bosque de árboles frutales, cada salvaje es propietario de lo que necesita para saciar el hambre; este derecho se funda en las mismas necesidades que ha de satisfacer; y aplica á una fruta especial por solo el trabajo de cogerla.

184. Pero esta sencillez del derecho de propiedad dura muy poco; no se conserva ni entre las hordas errantes. El salvaje propietario de la piel de la fiera, quiere trasmitirla á otro: aquí ya encontramos un nuevo título: el segundo ya no la posee por su trabajo, sino por donacion. El salvaje, antes de morir, lega á sus hijos ó parientes las pieles que posee; aquí hallamos un título nuevo, la sucesion. Todavía en estos títulos vemos un objeto: la satisfaccion de las necesidades de los individuos á quienes se trasmite la propiedad; pero esta puede tomar un aspecto nuevo: el dueño establece que desde la muerte de uno

de sus sucesores, posea el otro que él determina; aquí hallamos la propiedad limitada por el difunto; este continúa en cierto modo dominándola, pues que arregla las trasmisiones sucesivas. Aun puede esforzarse mas la dificultad: el difunto no ha querido que nadie poseyese su propiedad, sino que se la conservase como un recuerdo de la habilidad y osadía del cazador: aquí continúa su dominio después de la muerte, pues que excluye la posibilidad de que otro se haga propietario.

185. ¿En qué se fundan esos derechos? ¿Porqué se han introducido en la sociedad? ¿cuál es su límite? ¿cuáles son las facultades del poder público para ampliarlos, restringirlos ó modificarlos? Hé aquí unas cuestiones que afectan profundamente á la organizacion social, y de que depende la mayor parte de la legislacion civil.

El derecho de propiedad no se comprende bien si no se le abarca en todas sus relaciones: los puntos de vista incompletos conducen á resultados desastrosos. En pocas materias acarrea errores mas trascendentales un método exclusivo; este es un conjunto cuyas partes no se pueden separar sin que se destrocen. En el derecho de propiedad se combinan los eternos principios de la moral, con las necesidades individuales, domésticas y públicas, y con miras económicas; y tambien con el fin de evitar el que la sociedad esté entregada á una turbacion continua.

Examinemos estos elementos y veamos la parte que á cada uno corresponde.

SECCION II.

El principio fundamental del derecho de propiedad es el trabajo.

186. Suponiendo que no haya todavía propiedad alguna, claro es que el título mas justo para su adquisicion es el trabajo empleado en la produccion ó formacion de un objeto. Un árbol que está en la orilla del mar en un país de salvajes, no es propiedad de nadie; pero si uno de ellos le derriba, le ahueca, y hace de él una canoa para navegar, ¿cabe título mas justo para que le pertenezca al salvaje marino la propiedad de su tosca nave? Este derecho se funda en la misma naturaleza de las

cosas. El árbol, antes de ser trabajado, no pertenecia á nadie pero ahora no es el árbol propiamente dicho, sino un objeto nuevo; sobre la materia, que es la madera, está la forma de canoa; y el valor que tiene para las necesidades de la navegacion, es efecto del trabajo del artífice. Esta forma es la expresion del trabajo: representa las fatigas, las privaciones, el sudor del que lo ha construido: y así la propiedad, en este caso, es una especie de continuacion de la propiedad de las facultades empleadas en la construccion.

El Autor de la naturaleza ha querido sujetarnos al trabajo; pero este trabajo debe sernos útil; de lo contrario no tendria objeto. La utilidad no se realizaria si el fruto del trabajo no fuese de pertenencia del trabajador: siendo todo de todos, igual derecho tendria el laborioso que el indolente; las fatigas no hallarian recompensa, y así faltaria el estímulo para trabajar.

Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo: y la legislacion que no respete este principio es intrínsecamente injusta.

187. La ocupacion ó aprehension, que suele contarse entre los títulos de adquisicion de propiedad, se reduce á la del trabajo, pues que toda ocupacion supone una accion en quien se apodera de la cosa. Así es que esta propiedad se extiende segun las huellas que deja en lo ocupado el trabajo del ocupante. En una tierra que no fuera propiedad de nadie, no bastaria para adquirirla el que uno se presentase en ella y dijese: « es mia; » ni tampoco el que la recorriese en todas direcciones. No seria justo su dominio, ni tendria derecho á excluir á los otros, sino cuando la hubiese mejorado; por ejemplo, labrándola, cercándola con un vallado que asegurase la conservacion del fruto, ó acarreándole agua y disponiendo los sulcos para regarla.

SECCION III.

Cómo el principio del trabajo se aplica á las trasmisiones gratúitas.

188. El individuo no limita sus afecciones á sí propio, las extiende á sus semejantes; y muy particularmente á su mujer, hijos y parientes. Cuando trabaja, no busca solamente su uti-

lidad, sino tambien la de las personas que ama, y que dependen de él, ó á cuyo bienestar puede contribuir. Esto se funda en los mas íntimos sentimientos del corazon; y la aplicacion del fruto del trabajo del hombre á la utilidad de las personas de quienes debe cuidar el operario, es una condicion indispensable para la conservacion de las familias. Luego el que los bienes del padre pasen á los hijos es un principio de derecho natural, que no se puede contrariar sin cegar en su orígen el amor al trabajo, y perturbar las relaciones de la sociedad doméstica.

189. La trasmision de los bienes á los descendientes, ascendientes y colaterales es una aplicacion del mismo principio: la ley sigue la direccion de las afecciones del propietario; garantiza la propiedad trasmitida, en el mismo órden que supone á las afecciones del dueño; y no considera extinguido el derecho, hasta que supone haber llegado al límite de la afeccion.

El hombre no tiene solamente las afecciones de familia; las circunstancias le crean muchas otras; y aun prescindiendo de los sentimientos, su libre voluntad se propone objetos á cuya consecucion dedica el fruto de su trabajo. La gratitud, la amistad, la compasion, el respeto, la admiracion, le ligan con ciertas personas fuera del círculo de su parentela; ó le hacen distinguir entre los individuos de ella, dando á unos preferencia sobre otros, sin atenerse á la rigorosa escala de mayor ó menor proximidad. Miras de utilidad pública, el deseo de perpetuar su nombre, ú otros fines, hacen que quiera aplicar á un establecimiento, á una obra, una parte de sus bienes. En todos estos casos media la voluntad del propietario; y es digna de respeto por motivos de equidad y de conveniencia. Cuanto mas se respete esta voluntad mas estímulo tiene el hombre para trabajar; pues que inclinado á pensar en el porvenir de las personas á quienes ama, siente que sus fuerzas se enervan y su actividad decae, tan pronto como ve señalado un límite á la libre disposicion de lo que adquiere con su trabajo. De aquí dimanan la justicia y la conveniencia de respetar las donaciones y los testamentos, esto es, las trasmisiones que del fruto de su trabajo hace el hombre durante su vida, ó para despues de su muerte.

190. Tenemos pues que el principio fundamental de la pro-

piedad considerada en la region del derecho, es el trabajo; y que las trasmisiones de ella, reconocidas y sancionadas por la ley, vienen á ser un continuo tributo que pagan las leyes al trabajo del primer poseedor. Este luminoso principio manifiesta cuán sagrado es el derecho de propiedad, y con cuánta circunspeccion debe procederse en todo cuanto la afecta de cerca ó de lejos; pero tambien enseña cuán mal uso harian de sus riquezas los que, habiéndolas heredado de otro, no las empleasen para el bien de sus semejantes, y consumieran en la indolencia el fruto de la actividad del primer poseedor, valiéndose de la proteccion de la ley para contrariar el fin de la misma ley.

SECCION IV.

Cómo el principio del trabajo se aplica á las trasmisiones no gratúitas.

191. La trasmision de la propiedad no siempre es gratúita; á veces no hay mas que un cambio; se trasmite la una para adquirir la otra. El comprador trasmite al vendedor la propiedad del dinero; pero es con la mira y la condicion de adquirir la propiedad del objeto comprado. Como toda propiedad se funda primitivamente en el trabajo, resulta que todos los cambios entre los hombres se reducen á cambiar una cantidad de trabajo. El cultivador da á sus operarios el alimento y el vestido; los cuales le han costado á él ó á sus mayores un trabajo físico ó intelectual; pero esto es en cambio del trabajo que los jornaleros le han hecho, y cuyo valor permanece en la tierra, mejorada con la labranza. Supongamos que el pago del jornal se hace en dinero: este no lo ha adquirido el dueño sin trabajo suyo ó de los suyos; cuando les da pues el dinero, les da el fruto de un trabajo. Los jornaleros con el dinero adquieren lo necesario para su manutencion; es decir, que llevan en el dinero un signo del trabajo que han hecho para otro; por manera que la moneda viene á ser un signo de una serie de trabajos en todas las manos por las que va pasando. Es un valor fácil de manejar que los hombres han adoptado por signo general; y se han empleado metales preciosos, con el fin de que sea mas difícil adulterarle, y de que el trabajo esté garantido en el mismo valor intrínseco del signo que le representa. Esto me

conduce á decir dos palabras sobre un punto que ha servido de tema á muchas declamaciones.

SECCION V.

La usura.

192. Siendo el trabajo el orígen primitivo de la propiedad, se echa de ver cuánta justicia, cuán profunda sabiduría, cuánta prevision, cuánto caudal de economía política se encierra en la ley moral, que prohibe las adquisiciones sin trabajo: los que han combatido la prohibicion de la usura, se han acreditado de muy superficiales, porque la usura no se refiere precisamente al interés del dinero: su principio fundamental es el siguiente: No se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce.

193. Bien mirada pues la prohibicion de la usura, es una ley para impedir que los ricos vivan á expensas de los pobres, y los que no trabajan abusen de su posicion para aprovecharse del sudor de los que trabajan.

Desde este punto de vista, y sabiendo hacer las aplicaciones debidas, se puede responder á todas las dificultades, inclusas las que resultan de la nueva organizacion industrial y mercantil, en que han adquirido especial importancia los valores monetarios en metálico ó en papel.

CAPÍTULO XXIV.

LA SOCIEDAD EN SUS RELACIONES CON LA MORAL Y LA RELIGION

194. Resulta de la doctrina precedente, que la seguridad personal, y el respeto á la propiedad, son los objetos preferentes de la sociedad en cuanto protege; la parte que le incumbe en cuanto fomenta no pertenece á la filosofía moral, sino en lo que pueda rozarse con los principios morales. Me contentaré pues con breves indicaciones.

195. A juzgar por la doctrina de algunos publicistas, la sociedad civil debe ser del todo indiferente á cuanto no pertenezca ó al bienestar material, ó al desarrollo de las ciencias y

de las artes. Para ellos el adelanto de los pueblos es el aumento de su riqueza; y el término de su perfeccion la abundancia de goces materiales, fomentados y afinados por las bellas artes, y adornados con el esplendor de las ciencias, como la luz de antorchas que brillan al rededor de un festin. Formarse semejantes ideas de la perfeccion social es desconocer la dignidad de la naturaleza humana, y olvidarse de su elevado destino, aun en lo tocante á su vida sobre la tierra. Claro es que los deberes de la potestad civil no deben confundirse con los de la religiosa, y que no se ha de pretender que le incumba el cuidar del hombre interior, cuando puede influir únicamente sobre el exterior; pero de aquí á deducir que la sociedad haya de ser atea en religion y epicúrea en moral, va una distancia inmensa que no es lícito salvar. Si se postergan en el órden civil los deberes morales, considerando al derecho como un simple medio de organizacion externa, se mina por la basa el mismo edificio que se quiere consolidar. Las relaciones sociales se simplifican en la apariencia; pero en la realidad se las complica espantosamente, porque no hay complicaciones peores que las que surgen de las entrañas de un pueblo corrompido.

196. El derecho civil, considerado como un simple medio de organizacion, y sin relacion alguna á los principios morales, es un cuerpo sin alma, una máquina que ejerce sus funciones por la pura fuerza, y cuyos movimientos se paran desde el instante en que cesa de recibir el impulso externo. El derecho, siendo la vida de la sociedad civil, no puede ser una cosa muerta; que si lo fuera, seria incapaz de vivificar el cuerpo social: seria una regla de administracion, sin mas resguardo que un escudo: las leyes penales.

El legislador no puede perder nunca de vista que la legitimidad no es sinónimo de legalidad externa; y que las leyes, para ser respetadas, necesitan de algo mas que los procedimientos con que se forman, y las penas con que se sancionan. A los ojos del género humano, solo es respetable lo justo; y las leyes dejan de ser leyes cuando no son justas; y pierden el carácter de justas cuando, aunque entrañen justicia, no son presentadas sino como medios externos que no tienen mas principio que el de utilidad, ni mas sancion que la fuerza. Esta utilidad misma es bien pronto disputada, merced á la variedad

de aspectos ofrecidos por las relaciones sociales; y esta fuerza es bien pronto vencida, porque nada pueden unos pocos que gobiernan contra los muchos que obedecen, cuando estos no quieren continuar en la obediencia. A los hombres se los debe atraer por la esperanza del bien, y contenerlos por el temor del mal; es cierto; pero ambas cosas han de estar dominadas por las ideas de justicia y moralidad, sin las que las acciones humanas se reducen á operaciones de especulacion en que cada cual discurre á su modo, y acomete unas ú otras, segun las probabilidades de buen ó mal resultado. Entonces el dique contra el mal es la intimidacion; y el fomento del bien los medios de corrupcion; es decir, que la sociedad se mueve por los dos resortes mas bajos: el egoismo y el miedo.

No, no es así como deben organizarse las sociedades: esto equivale á depositar en su corazon un gérmen de muerte, que se desenvuelve con tanta mayor rapidez, cuanto son mayores los adelantos de las ciencias y de las artes, y mas copiosos y refinados los goces sensibles. La sociedad, compuesta de hombres, gobernada por hombres, ordenada al bien de los hombres, no puede estar regida por principios contradictorios á los que rigen al hombre. Este no alcanza su perfeccion con solo desenvolver sus facultades intelectuales, y proporcionarse bienestar material; por el contrario, si alcanzando ambas cosas, está falto de moralidad, su depravacion es todavía mayor; y lejos de que los goces le hagan feliz, su vida, devorada por la sed de los placeres, ó gastada por el cansancio y fastidio, es una continua alternativa entre la exaltacion del frenesí, y la postracion del tedio, y en lugar de la dicha que busca encuentra un manantial de sinsabores y padecimientos.

197. La naturaleza del hombre y la sana razon están pues enseñando que la moral es un verdadero y muy grande interés público; y que se la debiera colocar en primera línea, siquiera por los bienes que produce, y los desastres que evita. Pero conviene advertir, que la moral, aunque altamente *útil*, no quiere ser tratada como un objeto de mera utilidad; quiere que se la respete, se la ame, por lo que es en sí; y que los saludables efectos, si bien se esperen de ella con entera seguridad, no se le prefijen como á una máquina los productos de elaboracion. Cuando se empieza por ensalzar á la moral solo

como cosa conveniente, el discurso pierde su fuerza; la cuestion se reduce á cálculo, en cuyo caso los hombres no están dispuestos á escuchar exhortaciones á la virtud. Mucho mas se daña á la moral si se la proclama como un medio de dirigir las masas, *supliendo* con la moralidad la ignorancia del mayor número; esto equivale á predicar la inmoralidad, porque interesa en favor de ella una de las pasiones mas poderosas del hombre : el orgullo. Desde el momento en que la moral no sea mas que la regla del vulgo necio, nadie querrá ser moral para no llevar la humillante nota de ignorancia y necedad.

198. Lo que se dice de la moral puede aplicarse á la religion : proclamada como un hecho de mera conveniencia, como un medio de gobierno para los ignorantes, pierde su augusto carácter; deja de ser una voz del cielo, y se convierte en un ardid de los astutos para dominar á los tontos. La religion produce indudablemente bienes inmensos á la sociedad, hasta en el órden puramente civil; contribuye poderosamente para fortalecer la autoridad pública y hacer dóciles y razonables á los pueblos; suple la falta de conocimientos del mayor número, porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría; templa las pasiones de la multitud con su influencia suave, su bondad encantadora, sus inefables consuelos, sus sublimes verdades, sus pensamientos de eternidad; mas para esto necesita ser lo que es, ser religion, ser cosa divina, no humana; ser un objeto de veneracion, no un medio de gobierno.

199. ¡Qué error! ¡qué ceguera! ¡mirar á la religion y á la moral como resortes solo adaptados á la ignorancia, á la pobreza y á la debilidad! ¿Acaso los diques han de ser menos fuertes á proporcion que es mayor el ímpetu de las aguas? ¿Por ventura el caballo necesita menos del freno cuanto es mas indócil y brioso? Las luces sin moral son fuego que devasta; la riqueza sin moral es un incentivo de corrupcion. El poder sin moral se convierte en tiranía. Las luces, la riqueza, el poder, si les falta la moral son un triple orígen de calamidades. La inmoralidad impele por el camino del mal, la luz y la riqueza multiplican los medios, el poder allana todos los obstáculos; ¿se concibe acaso un monstruo mas horrible que el que desea el mal con ardor y lo sabe ejecutar de mil maneras, y dispone de recursos de todas clases, y domina todas las resistencias?

No, no es verdad que la religion y la moral sean únicamente para el pobre y el desvalido; no, no es verdad que la religion y la moral no deban penetrar en la mansion del rico y del poderoso. La choza del pobre sin moral es un objeto repugnante, pero inspira mas lástima que indignacion; el palacio del magnate, con el cortejo de la inmoralidad, es un objeto horrible: el oro, la pedrería, la misma púrpura no bastan á ocultar la asquerosa fealdad de la corrupcion; como ni los aromas, ni el esplendoroso aparato, ni las preciosas colgaduras, ni los ricos vestidos, son suficientes á disminuir el horror de un cadáver pestilente. La irreligion y la inmoralidad, cuando están abajo, despiden un vapor mortífero que mata al poder público; y cuando están arriba, son una lluvia de fuego que todo lo convierte en polvo y ceniza.

CAPÍTULO XXV.

LA LEY CIVIL.

200. Á la luz de los principios establecidos, y explicado ya en qué consisten la ley eterna y la natural, al tratar del orígen y esencia de la moralidad, podremos formarnos ideas claras sobre la ley civil.

La ley, ha dicho con admirable concision y sabiduría Sto. Tomás, es « una ordenacion de la razon, dirigida al bien comun, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad. » *Rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

201. Ordenacion de la razon; *Rationis ordinatio.* Los seres racionales deben ser gobernados por la razon, no por la voluntad del que manda. La voluntad sin la razon, es pasion capricho; y el capricho ó la pasion gobernando, son arbitrariedad y tiranía. Y nótese aquí la profundidad filosófica que se encierra en el lenguaje comun: arbitrariedad se llama al procedimiento ilegal del gobernante; consignándose en esta expresion la verdad de que en el gobierno no ha de proceder por voluntad ó *arbitrio*, sino por razon.

La moral no solo pertenece á la razon, sino que constituye una parte de su esencia; y es además su complemento, su perfeccion, su ornato. Cuando pues se dice: ordenacion de la razon, se entiende tambien ordenacion conforme á los eternos principios de la moral: las leyes intrínsecamente inmorales no son leyes, son crímenes; no favorecen á la sociedad, la pervierten ó la hunden; no producen obligacion, no merecen obediencia; basta que sin obedecerlas se las oiga promulgar con paciencia.

Decir que toda ley, por solo ser formada, es ley y obligatoria, es arruinar los fundamentos de la moral, es contradecir al sentido comun, es borrar la historia, es mentir á la humanidad, es proclamar la tiranía, es legitimar el crímen. ¿Qué otras adulaciones desearan Tiberio y Neron, y cuantos tiranos han devastado la faz de la tierra, costando á la humanidad torrentes de sangre y de lágrimas? Esto no es fortalecer la autoridad pública, es matarla; á ella se la conduce al abuso de sus atribuciones, y á los pueblos se les viene á decir: « Estais condenados á obedecer cuanto se os mande; siquiera sea lo mas injusto é inmoral. » ¡Ay del dia en que se hablase á los pueblos con este lenguaje sacrílego! desde entonces se considerarian en peligro de ser víctimas de la tiranía, y su paciencia se acabaria tan pronto como tuviesen medios para sacudir el yugo.

202. Dirigida al bien comun; *Ad bonum commune*. El cimiento de la ley es la justicia; su objeto el bien comun. Las leyes no deben hacerse para la utilidad de los gobernantes, sino de los gobernados; los pueblos no son para los gobiernos; los gobiernos son para los pueblos. Cuando el que gobierna atiende á su utilidad propia y olvida la pública, es tirano; y aunque su autoridad sea legítima, el uso que de ella hace es tiránico. En esto no cabe excepcion de ninguna clase; toda ley, sea la que fuere, debe estar encaminada á la utilidad pública; si le falta esta condicion no merece el nombre de ley. (Véanse cap. XVIII y XXI.)

203. Las leyes pueden distinguir favorablemente á ciertos individuos y clases determinadas; pero esta distincion ha de ser por motivos de utilidad general: si este motivo le faltase seria injusta; porque los hombres así como no son patrimonio

del gobierno no lo son tampoco de clase alguna. La aristocracia de diversas especies que hallamos en la historia de las naciones tenia este objeto; y cuando se ha desviado de él, ha perecido. Las distinciones y preeminencias que se otorgan á los individuos y á las clases, no son títulos dispensados para nutrir el orgullo y complacer á la vanidad; cuanta mas elevacion mayores obligaciones. Los clases mas altas tienen el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores; cuando así lo hacen no dispensan una gracia, cumplen un deber: si lo olvidan, su altura deja de ser conveniente; la ley que la protege pierde su vida, que consistia en la razon de conveniencia pública que justificaba la elevacion; y bien pronto la Providencia cuida de restablecer el equilibrio dejando que se desencadenen las tempestades, y dispersen como un puñado de polvo la obra de los siglos.

204. *Promulgata.* La ley no conocida no obliga, y no puede ser conocida si no está promulgada. Los actos morales necesitan libertad; y esta supone el conocimiento.

205. Por el que tiene el cuidado de la sociedad; *Ab eo qui curam communitatis habet.* La ley debe emanar del poder público. Sea cual fuere la forma en que se halle constituido: monárquico, aristocrático, democrático ó mixto, tiene la facultad de legislar, porque sin esto le es imposible llenar sus funciones. Gobernar es dirigir, y no se dirige sin regla; la regla es la ley.

206. Es de notar que en esta definicion de la ley no entra la idea de fuerza ni siquiera como pena: su profundo autor creyó, y con razon, que la sancion penal no era esencial á la ley; la pena es el escudo ó si se quiere la espada de la ley, mas no pertenece á su esencia. Por el contrario, la pena es una triste necesidad á que apela el legislador para suplir lo que falta á la influencia puramente moral. La legislacion mas perfecta seria aquella en que no se debiese nunca conminar, por aplicarse á hombres que no necesitasen del temor de la pena para cumplir lo mandado. Cuando el hombre obedece solo por el temor de la pena procede como esclavo: compara entre las ventajas de la desobediencia y los males del castigo; y encontrando que estos no se compensan con aquellas, opta por la obediencia. Pero si en vez de obrar por temor obedece por razones puramente

morales, porque este es su deber, porque hace bien, entonces la obediencia le ennoblece; porque procediendo con entera libertad, con pleno dominio de sí mismo, no se somete al hombre sino á la ley; y la ley no es para él una regla meramente humana, es un dictámen de la razon y de la justicia, un reflejo de la verdad eterna, una emanacion de la santidad y sabiduría infinita. Bajo este punto de vista la ley es de derecho natural y *divino;* y los que han combatido este último epíteto y le han mirado como emblema de esclavitud, debieron de ser bien superficiales cuando no alcanzaron á ver que esta era la única y sólida garantía de la verdadera libertad.

CAPÍTULO XXVI.

LOS TRIBUTOS.

207. No es posible gobernar un estado sin los medios convenientes; de aquí nace la justicia de los tributos. La sociedad protege la vida y los intereses de los asociados; luego estos deben contribuir en la proporcion correspondiente, para formar la suma necesaria á los medios de gobierno.

208. El modo de exigir los tributos está sujeto á trámites que varían segun las leyes y costumbres de los diversos países; pero hay dos máximas de que no se puede nunca prescindir: 1ª. que no es lícito exigir mas de lo necesario para el buen gobierno del Estado; 2ª. que la distribucion de las cargas debe hacerse en la proporcion dictada por la justicia y la equidad.

209. Que no se puede exigir mas de lo necesario, es indudable. El poder público no es el dueño de las propiedades de los súbditos; cuando estos le entregan una cierta cantidad no le pagan una deuda como á dueño, sino que le proporcionan un auxilio para gobernar bien. Si el poder público exige mas de lo necesario, merece á los ojos de la sana moral el mismo nombre que se aplica á los que usurpan la propiedad ajena. Este nombre es duro, pero es el propio; agravado mas y mas por la circunstancia de que quien atropella es el mismo que debiera proteger.

210. La equitativa distribucion de las cargas es otra máxima fundamental. A mas de que á esto obliga la misma fuerza de las cosas, so pena de que agobiando igualmente al pobre que al rico se destruyan los pequeños capitales y se vayan cegando los manantiales de la riqueza pública, media en ello una poderosa razon de justicia. Quien tiene mas recibe en la proteccion un beneficio mayor; por lo mismo que su propiedad es mayor ocupa en mayor escala la accion protectora del gobierno; y así está obligado á contribuir en mayor cantidad. Permítaseme aclarar la materia con un ejemplo sencillo. De dos propietarios el uno no tiene mas que pocas casas en una calle, el otro posee todo el resto de ella; si se ha de poner un vigilante para la comodidad y seguridad de la calle, ¿quién duda que deberá contribuir en mayor cantidad el que la posee casi toda?

211. Otra máxima fundamental hay en la materia, y que se extiende no solo á la recaudacion é inversion de los tributos, sino tambien á todo lo concerniente á la gobernacion del Estado, cual es, que el poder público no debe ser considerado nunca como un verdadero dueño, ni de los caudales ni de los empleos públicos, sino como un administrador que no puede disponer de nada á su voluntad, sino que debe proceder siempre por razones de utilidad pública, reguladas por la sana moral. Los caudales públicos solo pueden invertirse en bien del público; los mismos sueldos que se dan á los empleados, no son otra cosa que medios de sostener con decoro las ruedas de la administracion. Los empleos no pueden proveerse por otros motivos que los de utilidad pública; quien se aparta de esta regla dispone de lo que no es suyo, es un verdadero defraudador. Los destinos no deben crearse ni conservarse para ocupar á las personas; por el contrario, la ocupacion de estas no tiene mas objeto que el desempeño del destino: cuando los empleos son para los hombres, y no los hombres para los empleos, se invierte el órden, se comete una injusticia, se gastan los caudales de los pueblos, y el acto no es menos inmoral porque se haga en mayor escala; por lo mismo será mas grave la responsabilidad.

212. Estos son los verdaderos principios de razon, de moral, de justicia, de conveniencia, aplicados al gobierno del Estado.

¡Qué importa el que la miseria y la maldad de los hombres los haya desconocido con frecuencia! No cesemos por esto de proclamarlos; inculquémoslos una y otra vez; grábense profundamente en la conciencia pública, cuyo poder es siempre grande para evitar males. Cuando haya mucha corrupcion pensemos que sin el freno de la conciencia pública seria infinitamente mayor; y así como las miserias y las iniquidades individuales no impiden el que se proclame la moral como regla de la vida privada, las injusticias y los escándalos no deben nunca desalentar para que dejen de proclamarse la moral y la justicia como reglas de la conducta pública.

La sinrazon, la injusticia, la inmoralidad nunca prescriben; nunca adquieren un establecimiento definitivo, siempre tiemblan; y cejan ó no avanzan tanto en su carrera, cuando oyen las protestas de la razon, de la justicia y de la moral.

CAPÍTULO XXVII.

PENAS Y PREMIOS.

213. El órden del universo debe tener medios de ejecucion y garantías de duracion. El maquinista toma sus precauciones para que su máquina ejerza del modo conveniente las funciones que él se ha propuesto; y en general, quien desea llegar á un fin emplea los medios aptos para conseguirlo. En los seres destituidos de libertad, el órden se realiza y mantiene por leyes necesarias; mas estas no son aplicables cuando se trata de agentes libres. Por lo que es preciso que haya un suplemento de esta necesidad; un medio, que respetando la libertad del agente, garantice la ejecucion y conservacion del órden. Si así no fuera, el mundo de las inteligencias resultaria de inferior condicion al universo corpóreo. Este medio, esta garantía de la ejecucion y conservacion del órden moral, es la influencia moral por el temor ó la esperanza: la pena ó el premio.

214. Dios ha prescrito á las criaturas el órden que deben observar en su conducta: ellas, en fuerza de su libertad, pueden no ejecutar lo que les está mandado; si suponemos que no

hay premio ni pena, la realizacion y conservacion del órden establecido se halla completamente en manos de la criatura; y el Criador se encuentra, por decirlo así, desarmado, en presencia de un ser libre que le dice: « no quiero. » Esto manifiesta la profunda razon en que estriba la doctrina del premio y del castigo: con estos dos resortes, la voluntad queda libre, pero no sin restriccion; para evitar el que diga: « no quiero, » se la halaga con la esperanza del premio, y se la intimida con la amenaza del castigo; y si ni aun con esto se consigue el impedirlo, y la criatura insiste en decir: « no quiero, » el órden que no se ha podido conservar en la esfera de la libertad, se restablece en la de la necesidad; la pena impuesta al culpable es una compensacion del desórden; es una satisfaccion tributada al órden moral.

215. La pena es un mal aflictivo aplicado al culpable á consecuencia de su culpa. Sus objetos son los siguientes: 1°. Amenazada, es un preventivo de la falta; y por consiguiente un medio de realizacion y conservacion del órden moral. 2°. Aplicada, es una reparacion del desórden moral, y por tanto un medio de restablecer el equilibrio perdido. 3°. Una prevencion contra ulteriores faltas en el culpable, y una leccion para los que presencian el castigo.

De aquí resulta que la pena tiene los caractéres de sancion, expiacion, correccion y escarmiento. Sancion, en cuanto afianza la ley, garantizando su observacion. Expiacion, en cuanto es una reparacion del desórden moral. Correccion, en cuanto se encamina á la enmienda del culpable. Escarmiento, en cuanto detiene á los que la ven aplicada á otros.

216. El carácter de correccion se halla en toda pena que no sea la última. Así en la sociedad, la multa, la prision, la exposicion, el destierro, el presidio, son correccionales; pero la de muerte no lo es; no se encamina á corregir al culpable, pues que acaba con él.

217. El único carácter esencial á toda pena aplicada, es el de expiacion; porque si suponemos una sola criatura en el mundo, y esta peca, y por el pecado se le aplica una pena final, no habrá objeto de correccion para el castigado, ni tampoco de escarmiento, por no haber otros que puedan escarmentar.

218. Tocante al carácter preventivo, lo que la hace sancion de la ley tampoco es absolutamente necesario. Por lo mismo que existe la obligacion moral, el que falta á ella con el debido conocimiento, se hace responsable y se somete á las consecuencias de su responsabilidad; por manera que si suponemos que el delincuente advirtiendo perfectamente toda la fealdad de la accion que comete, ignora la pena señalada, no dejará de ser penable, á no ser que la pena esté únicamente impuesta para el caso de ser conocida y arrostrada.

219. Infiérese de esta doctrina, que el mirar las penas únicamente como medios correccionales, es desconocer su naturaleza. La pena tiene otros objetos, fuera del bien del culpable; á veces atiende á dicho bien, á veces prescinde de él, y se dirige únicamente á la expiacion y escarmiento. La doctrina que atribuye á las penas el solo carácter de correccion, es una consecuencia del sistema utilitario: segun este, el bien moral es lo útil con respecto al mismo que lo ejecuta; el mal lo dañoso; así la reparacion ó la pena no debe ser otra cosa que una especie de leccion para que el culpable conozca mejor su utilidad, y un medio para que la busque.

Con semejante doctrina, se ennoblecen todas las penas, no hay ninguna vergonzosa; el criminal castigado no es mas que un infeliz que erró un cálculo, y á quien se enseña á calcular mejor. En tal supuesto, no puede haber ninguna pena final, ni aun en lo humano; y habria mucha inconsecuencia, si no se condenase la pena de muerte.

220. La doctrina que quita á las penas el carácter de expiacion, y les deja únicamente el de correccion, parece á primera vista muy humana; ¿qué cosa mas filantrópica que atender tan solo al bien del mismo culpable? Sin embargo, examinándola á fondo se la encuentra inmoral, subversiva de las ideas de justicia, contraria á los sentimientos del corazon, y altamente cruel.

221. Si la pena no tiene otro objeto que la correccion del culpable, se sigue que el órden moral no exige ninguna reparacion, sean cuales fuesen las infracciones que padezca: esto equivale á decir que no hay moralidad, que semejante idea es del todo vacía. El equilibrio de la naturaleza tiene sus medios de conservacion y restablecimiento; ¿y se pretenderá que de

ellos carezca el mundo moral? Dios quiere el bien moral, la criatura en fuerza de su libertad no lo quiere : ¿prevalecerá la voluntad de la criatura contra la del Criador, no solo en la consumacion del acto malo, sino tambien en todas sus consecuencias, quedando Dios sin medio alguno para restablecer el equilibrio moral y el órden destruido?

222. Otra consecuencia se sigue de esta doctrina, y es, que la pena debiera ser tanto menos aplicable, cuanto menos esperanza hubiese de enmienda : por manera que, si suponemos una voluntad tan firme que una vez decidida por el mal fuese muy difícil apartarla de él, la pena casi no tendria objeto; y si hubiese certeza de que no se apartaria del mal, la pena no debiera aplicarse. ¿A qué la correccion, cuando no hay esperanza de enmienda? Esta doctrina es horrible; porque en vez de aumentar la pena en proporcion de la maldad, la disminuye : y al extremo del crímen, á la obstinacion en cometerle, le otorga el privilegio de la inmunidad de todo castigo.

Véase pues con cuánta verdad he dicho que la pretendida dulzura de la correccion era profundamente inmoral : no es nuevo que se cubran con el manto de la filantropía las apologías del crímen.

223. El culpable castigado por pura correccion no está bajo la mano de la justicia, sino de la medicina : ¿con qué derecho se le cura si él no quiere? Hé aquí el diálogo entre el penado y el juez.

Has cometido un delito, y se te aplican seis años de prision.

¿Con qué objeto?

Para que te corrijas.

¿Con que se trata solamente de mi bien?

No de otra cosa.

Pues entonces, yo renuncio á este favor.

No se admite la renuncia.

¿Porqué? ¿no se trata de mi bien? pues si yo no lo quiero, ¿con qué razon se me obliga á aceptar el bien de estar encerrado?

Es preciso que la ley se cumpla.

De esta precision me quejo, y digo que es injusta. Se me quieren hacer favores; y á la fuerza se me obliga á aceptarlos.

Si el juez no apela á las ideas de escarmiento para los demás,

ya que no quiera hablar de expiacion, es necesario confesar que no puede responder á las objeciones del delincuente; pero si habla de algo que no sea pura correccion, se aparta de la teoría, y entra en el terreno comun.

224. Si se admitiera semejante error se trastornaria el lenguaje. No se podria decir « el culpable *merece* tal pena ; » sino, « al culpable le *conviene* tal pena. » Merecer es ser digno de una cosa; y en tratándose de castigo, envuelve la idea de expiacion. Faltando esta, falta el merecimiento, la idea moral de la pena; y así resulta una simple medida de utilidad, no un efecto de la justicia.

¿Quién no ve que esto subvierte todas las ideas que rigen en el mundo moral y social, destruyendo por su base todos los principios en que estriba la autoridad de la justicia al imponer una pena?

225. La infraccion del órden moral excita un sentimiento de animadversion contra el culpable. ¿ Quién no lo experimenta al ver un acto de injusticia, de perfidia, de ingratitud, de crueldad? En aquel sentimiento instantáneo ¿hay por ventura algun interés por el culpable? no : por el contrario, dirige la indignacion contra él. Se dirá tal vez que esto es espíritu de venganza; pero adviértase que con harta frecuencia el sentimiento de indignacion es del todo desinteresado, pues que el acto que nos indigna no se refiere á nosotros ni á nada nuestro : en cuyo caso será trastornar el sentido de las palabras el aplicarle el nombre de venganza. Se replicará tal vez que nos interesamos tambien por los desconocidos, y que por esto se nos excita el sentimiento de venganza cuando vemos un mal comportamiento con otro cualquiera; pero aun dando á la palabra una acepcion tan lata no se resuelve la dificultad; pues que una accion infame ó vergonzosa, aunque no se refiera á otro, por ser puramente individual, tambien nos inspira el sentimiento de animadversion contra quien la comete.

226. Además, aquí se omite el atender al objeto del sentimiento de ira, considerado en sus relaciones morales, lo que da á la cuestion un aspecto nuevo. La palabra venganza, en su acepcion comun, expresa una idea mala; porque significa el deseo de reparar una ofensa, de un modo indebido. Pero si miramos la ira como un sentimiento del alma que se levanta

contra lo malo, la ira tiene un objeto bueno y puede ser buena; y si la venganza no significase mas que una reparacion justa y por los medios debidos, no expresaria ninguna idea viciosa. Esto es tanta verdad, que la idea de vengar se aplica á Dios; y él mismo se atribuye este derecho. Las leyes humanas tambien vengan; y así decimos : « está satisfecha la vindicta pública : con el castigo del culpable la sociedad ha quedado vengada.

En este sentimiento del corazon, que con harta frecuencia acarrea desastres, encontramos pues un instinto de justicia : lo cual es una nueva prueba de que el mal aplicado al culpable como pena, no tiene solo el carácter de correccion, sino tambien, y principalmente, el de expiacion. Quien infringe el órden moral merece sufrir : cuando el corazon se subleva instintivamente contra una accion mala, obedece al impulso de la naturaleza; bien que luego la razon añade : que la aplicacion de la pena merecida no corresponde al particular sino á la autoridad humana y á Dios. El instinto natural nos indica el merecimiento del castigo; la ley nos impide aplicarle; porque no puede concederse este derecho á los particulares, sin que la sociedad caiga en el mas completo desórden, y sin dar márgen á muchas injusticias.

227. La crueldad es otro de los caractéres de la doctrina que estamos combatiendo. Hagámoslo sentir, pues que esta es excelente prueba en semejantes casos. Un infame abusa de la confianza de un amigo; le hace traicion, se conjura contra él; le roba, y por complemento le asesina. El criminal cae bajo la mano de la justicia. Al aplicarle la pena, la ley mira á la víctima del crímen, mira á la sociedad ultrajada, mira á la amistad vendida, mira á la humanidad sacrificada : con la ley está el corazon de todos los hombres; todos exclaman : « ¡qué infamia! ¡qué perfidia! ¡qué crueldad! Desventurado, ¿quién le dijera que habia de morir á manos del mismo á quien daba continuas muestras de fidelidad y de amor? Caiga sobre la cabeza del culpable la espada de la ley; si esto no se hace no hay justicia, no hay humanidad sobre la tierra. » En esta explosion de sentimientos, el filósofo de la *pura correcion* no ve mas que necedades. No se trata de vengar á la víctima, ni á la sociedad; lo que se debe procurar es la enmienda del culpable;

aplicarle sí una correccion, pero el límite de ella ha de ser la esperanza de la enmienda. Sin esto la pena seria inútil, seria cruel........... Bueno seria aconsejar al filósofo que semejante discurso lo tuviese en monólogo, y que no lo oyese nadie; pues de lo contrario seria posible que las gentes le aplicasen á él un correctivo de sus teorías, sin esperar la intervencion del juez.

228. Hé aquí á lo que se reduce la pretendida filantropía : á una crueldad refinada; á una injusticia que indigna. Se piensa en el bien del culpable, y se olvida su delito; se favorece al criminal, y se posterga á la víctima. La moral, la justicia, la amistad, la humanidad, no merecen reparacion : todos los cuidados es preciso concentrarlos sobre el criminal, tratándole como á un enfermo á quien se obliga á tomar una medicina rupugnante ó á quien se hace una operacion dolorosa. Para la moral, la justicia, la víctima, para todo lo mas sagrado é interesante que hay sobre la tierra, solo olvido; para el crímen, para lo mas repugnante que imaginarse pueda, solo compasion.

Contra semejante doctrina protesta la razon, protesta la moral, protesta el corazon, protesta el sentido comun, protestan las leyes y costumbres de todos los pueblos, protesta en masa el género humano. Jamás se han dejado de mirar los castigos como expiaciones; jamás se ha considerado la pena como simple medio de correccion; jamás se la ha limitado á la mejora del culpable, prescindiendo de la reparacion debida á la justicia.

229. El carácter expiatorio de la pena es conforme á las costumbres religiosas de todos los pueblos, quienes han creido siempre que para aplacar á la divinidad era preciso ofrecer una mortificacion del culpable ó de algo que le represente. De aquí la efusion de sangre en los sacrificios; de aquí la consuncion de las víctimas por el fuego; de aquí las penas voluntarias que se han impuesto los individuos y los pueblos, cuando han querido desarmar la cólera divina. Los culpables vengaban en sí propios la culpa para prevenir la venganza del cielo. ¡Tan profundamente grabada tenian en su espíritu la idea de la necesidad de reparacion, y de restablecer el equilibrio moral con el castigo de los contraventores!

230. En este caso, como en todos los demás, se hallan en pro de la verdad, la razon, el sentido comun, los sentimientos,

las costumbres, la conciencia del género humano, la legislacion, las tradiciones primitivas: la verdad, que es la realidad, se halla en armonía con las otras realidades; el error, que es la ficcion humana, choca con todo, y no puede descender al campo de los hechos sin desvanecerse como el humo.

231. Nótese bien que al combatir la doctrina contraria, no me propongo sostener que las penas no hayan de ser correccionales; por el contrario, afirmo que en cuanto sea posible, no debe el legislador perder nunca de vista un objeto tan importante. El carácter expiatorio se realza y embellece, cuando á mas de ser una justa reparacion en el órden moral, es un medio para la enmienda del culpable: ¿qué mas puede desear el legislador que reparar el desórden en sí mismo, y restituir al órden al que lo habia infringido? Las leyes humanas deben proponerse este objeto, en cuanto sea compatible con la justicia; imitando en ello á la ley divina, la cual no castiga sino para mejorar, excepto el caso en que, llenada la medida, cierra el Juez supremo los tesoros de su misericordia y descarga sobre el culpable el formidable peso de la justicia.

232. La mayor parte de los desórdenes llevan consigo cierta pena en sus efectos naturales: la gula, la embriaguez, la destemplanza, la pereza, la ira; todos los vicios producen males físicos que pueden considerarse como otras tantas penas que al propio tiempo nos sirven de freno contra el desórden, y de paternal amonestacion para que no nos apartemos del camino de la virtud. Dios ha establecido en nuestra misma organizacion un sistema penal de correccion, castigando el desórden con el dolor, y haciendo necesarias las privaciones para el restablecimiento del órden. El gloton satisface su apetito desordenado; pero sufre en consecuencia las molestias y dolores de la indigestion; siendo notable que la ley física de su restablecimiento es una privacion: la dieta. En los demás vicios hallamos un órden semejante: la pena tras el delito; la privacion del goce, para curar el mal físico; así las leyes mismas de la naturaleza nos ofrecen una serie de penas correccionales y expiatorias, manifestándose en esto la sabiduría que ha presidido al órden físico y al moral, é indicando que es una sola mano la que lo ha arreglado todo, pues que entre cosas tan diferentes hallamos tal enlace, tal concierto y armonía.

CAPÍTULO XXVIII.

INMORTALIDAD DEL ALMA. PREMIOS Y PENAS DE LA OTRA VIDA

233. Por el órden mismo de la materia, nos hallamos conducidos á tratar de los premios y penas de la otra vida, lo cual se liga con la inmortalidad del alma, y demás doctrinas religiosas. ¿A qué se reduce la religion, si después de esta vida no hay nada? Si el alma muere con el cuerpo, es inútil hablarle al hombre de moral y religion : este seria el caso en que sin duda respondiera : comamos y bebamos, que mañana moriremos. En la fugacidad de la vida, en ese bello sueño que pasa y desaparece, los instantes de placer son preciosos, si á ello se limita nuestra existencia : no hay entonces razon alguna para dejar de aprovecharlos; la conducta epicúrea es consecuencia muy lógica de las doctrinas que niegan la inmortalidad del alma.

234. Así como el principio de una cosa puede ser por creacion ó por formacion, segun que empieza de nuevo en su totalidad, ó se compone de algo que antes existia; así tambien el fin puede ser por aniquilamiento ó por disolucion, segun que se reduce á la nada, ó se descompone por la separacion de las partes. Una máquina no empieza en su totalidad absoluta, cuando se la construye, pues que sus partes existian ya de antemano, y cuando se deshace no se anonada, pues sus partes continúan existiendo, aunque separadas, ó al menos sin la disposicion en que antes estaban.

Lo simple no puede empezar por formacion ó composicion, ni acabar por disolucion; si no hay partes, claro es que no pueden reunirse, ni separarse, ni desordenarse : lo siemple empieza ó acaba en su totalidad. De esto se infiere evidentemente que el alma humana siendo simple, no puede acabar por descomposicion : y así la muerte del cuerpo no la destruye. Ella no tiene ningun gérmen de disolucion; porque no encierra diversidad ni distincion en su sustancia; por tanto es preciso decir, ó que dura para siempre ó que Dios la aniquila. La psicología nos demuestra la inmortalidad intrínseca ó sea la imposibilidad de perecer por disolucion; ahora, para probar la

inmortalidad extrínseca, esto es, que Dios no la anonada, es preciso echar mano de otra clase de argumentos.

235. La experiencia nos enseña que las sustancias corpóreas no se aniquilan, sino que pasan de un estado á otro. Las moléculas que las componen están en continuo movimiento; se hallan en las entrañas de la tierra, después se combinan con la organizacion vegetal, y forman parte de una planta; cuando esta muere, continúan bajo la forma de madera; esta se pudre ó se quema, y las moléculas se dispersan para entrar en nuevas combinaciones en el reino vegetal ó animal; de suerte que las sustancias corpóreas recorren un círculo de trasformacion, mas no se anonadan. ¿Cuál de los dos seres es mas noble, mas digno, por decirlo así, de los cuidados del Criador, una molécula sin voluntad, sin pensamiento, sin sentido, sin vida, sujeta á leyes necesarias, ó un ser inteligente, libre, capaz de dilatar indefinidamente sus ideas, y sobre todo de conocer y amar á su Autor? La respuesta no es dudosa: luego el sostener que el alma se reduce á la nada, es invertir el órden del mundo, suponiendo que lo inferior se conserva y lo superior se acaba: y que Dios se complace en conservar lo inerte y en anonadar lo inteligente y libre.

236. El hombre tiene un deseo innato de la inmortalidad: la idea de la nada le contrista; y es harto evidente que su deseo no se satisface en esta vida, que, por su extremada brevedad, es comparada con razon á un sueño. Si el alma muere con el cuerpo se nos habrá dado un deseo natural, cuya satisfaccion nos será del todo imposible; esto es contrario á la sabiduría y bondad del Criador: Dios castiga á los culpables, pero no se complace en atormentar á sus criaturas con irrealizables deseos.

Se dirá que aun en esta vida deseamos muchas cosas que no podemos conseguir, y que sin embargo nada se infiere contra la bondad y sabiduría de Dios. Pero es preciso reflexionar, que la inmensidad de los deseos que en vida experimentamos, aunque varios, y con harta frecuencia extraviados, se dirigen todos á la felicidad: esto busca el sabio como el necio, el virtuoso como el corrompido; unos por camino verdadero, otros por errado; el resorte natural es el mismo en todos: el deseo de ser feliz. Si hay otra vida, estos deseos pueden cum-

plirse todos, no en lo que tienen de malo, y á veces de contradictorio, sino en lo que encierran de amor á la felicidad; y por tanto quedan á salvo la bondad y sabiduría de Dios; pero si el alma muere con el cuerpo, no se satisface ni lo legítimo ni lo ilegítimo; ni lo razonable ni lo necio; y tantos deseos vehementes é indestructibles se han dado al hombre para llegar, ¿á qué? á la nada.

237. Supuesta la inmortalidad del alma no se ve inconveniente en que la suerte del hombre haya sido encomendada á su libertad; y que, grabado en su espíritu el deseo de ser feliz, se le haya otorgado la facultad de buscar esta dicha de varios modos, para que si no la encontrase, la responsabilidad fuera suya: así se explica porqué unos aman las riquezas, otros los placeres, otros la gloria, otros el poder, buscando la felicidad en objetos que no la encierran: en tal caso, suya es la culpa; el deseo de ser feliz es natural; pero el carácter de inteligentes y libres exigia que esta felicidad fuese el fruto de nuestras obras, que llegásemos á ella por el conocimiento y la libre voluntad, y no por una serie de impulsos necesarios. Cuando los deseos no se satisfacen en esta vida, ó en vez de gozo, hallamos sinsabores; y en lugar de placeres, dolor; no podemos quejarnos de Dios, que nos ha sujetado á estas leyes para nuestro propio bien; y si aun siendo moderados y lícitos, nuestros deseos no se satisfacen sobre la tierra, tampoco hay lugar á queja, porque no siendo esta nuestra mansion final, y habiendo de vivir para siempre en otra, la vida de la tierra es un mero tránsito, y cuanto sufrimos aquí no es mas que una ligera incomodidad que arrostra gustoso el viajero para llegar á su patria. Pero todo esto desaparece si el alma muere con el cuerpo; entonces no hay ninguna explicacion plausible: deseamos con vehemencia, y no podemos llenar los deseos; aunque los moderemos, ajustándolos á razon, tampoco se cumplen; las privaciones que sufrimos no tienen compensacion en ninguna parte; nuestra vida es una ilusion permanente, nuestra existencia una contradiccion. El no ser nos horroriza, la inmortalidad nos encanta; deseamos vivir, y vivir en todo: antes de abandonar esta tierra, queremos dejar recuerdos de nuestra existencia. El poderoso construye grandes palacios, que él no habitará; el labrador planta bosques que no verá

crecidos; el viajero escribe su nombre en una roca solitaria que leerán las generaciones venideras; el sabio se complace en la inmortalidad de sus obras; el conquistador en la fama de sus victorias; el fundador de una casa ilustre en la perpetuidad de su nombre: y hasta el humilde padre de familias se lisonjea con el pensamiento de que vivirá en sus descendientes y en la memoria de sus vecinos; el deseo de la inmortalidad se manifiesta en todos de mil maneras, bajo diversas formas, pero no es posible arrancarle del corazon: y este deseo inmenso, que vuela al través de los siglos, que se dilata por las profundidades de la eternidad, que nos consuela en el infortunio y nos alienta en el abatimiento; este deseo que levanta nuestros ojos hácia un nuevo mundo, y nos inspira desden por lo perecedero, ¿solo se nos habria dado como una bella ilusion, como una mentira cruel, para dormirnos en brazos de la muerte y no dispertar jamás? No, esto no es posible; esto contradice á la bondad y sabiduría de Dios; esto conduciria á negar la Providencia, y de aquí al ateismo.

238. En el hombre todo anuncia la inmortalidad. Sus ideas no versan sobre lo contingente, sino sobre lo necesario; no merece á sus ojos el nombre de ciencia lo que no se ocupa de lo necesario, y por consiguiente eterno. Los fenómenos pasajeros forman el objeto de sus observaciones para llegar al conocimiento de lo permanente; tiene fija su vista á lo que se sucede en la cadena de los tiempos; pero es para elevarse á lo que no pasa con el tiempo. En su propia mente encierra un mundo ideal, necesario: las ciencias matemáticas, ontológicas y morales, prescinden de las condiciones pasajeras; se forman de un conjunto de verdades eternas, indestructibles, que ni nacieron con el mundo ni perecerian pereciendo el mundo. Siendo esto así, ¿qué misterio, qué contradiccion es el espíritu del hombre, si tamaña amplitud solo se le ha concedido para los breves momentos de su vida sobre la tierra? Semejante suposicion, ¿no nos haria concebir la idea de un ser maléfico que se ha complacido en burlarse de nosotros?

239. En confirmacion de este mismo argumento hay otra consideracion de mucha gravedad. La mayor parte de los hombres se fijan poco en esas ideas grandes que forman las delicias de una vida meditabunda. Ocupados en sus tareas

ordinarias, faltos de tiempo y preparacion para pensar sobre los secretos de la filosofía, dejan correr sus dias sin desenvolver sus facultades intelectuales, mas allá de lo necesario para el objeto de su estado y profesion. Considerando á la humanidad desde este punto de vista, se nos ofrece como un caudal inmenso de fuerzas intelectuales y morales, del que no se emplea en la tierra mas que una parte insignificante, comparada con la totalidad. Si el alma sobrevive al cuerpo, se concibe muy bien que estas facultades no se desenvuelvan aquí en su mayor parte; les espera la eternidad, donde podrán ejercer sus funciones en grande escala: y entonces el género humano se parece á un viajero, que durante el viaje lleva arrolladas y escondidas las preciosidades que luego desplegará y empleará cuando llegue á su casa. Pero si el alma no tiene mas vida que esta, ¿de qué sirve tanto caudal de fuerzas intelectuales y morales? qué sabiduría fuera la que criase lo que no habia de servir? Tanto valdria pretender que obra cuerdamente el labrador que esparce sobre la tierra la semilla en grande abundancia, sabiendo que solo han de brotar pocos granos, y queriendo destruir los tallos antes que lleguen á sazon.

240. Los destinos de la humanidad sobre la tierra no sirven á explicar el misterio de la vida, si esta se acaba con el cuerpo. Es verdad que el linaje humano ha hecho cosas admirables trasformando la faz del globo, y que probablemente las hará mayores en adelante; es cierto que se nos ofrece á manera de un grande individuo encargado de representar un inmenso drama, cuyos papeles están repartidos entre las varias naciones, y de los cuales le corresponde tambien una pequeñísima parte á cada hombre particular; pero este drama tiene un sentido si la vida presente se liga con una vida futura, si los destinos de la humanidad sobre la tierra están enlazados con los de otro mundo; de lo contrario, no. En efecto: reflexionando sobre la historia, y aun sobre la experiencia de cada dia, notamos que en el curso general de los destinos humanos, los acontecimientos marchan sin consideracion á los individuos ni aun á los pueblos: pueblos é individuos son como pequeñas ruedas del gran movimiento, duran un instante, luego desaparecen por sí mismos; y si alguna vez embarazan son aniquilados. Considerad el desarrollo de una idea, de una insti-

tucion, un elemento social cualquiera: aparece como un gérmen apenas visible, y se extiende, se propaga hasta dominar vastos países por dilatados siglos. Pero ¿á qué costa? A costa de mil ensayos inútiles, tentativas erradas, angustias, guerras, devastacion, desastres de todas clases. La civilizacion griega se extiende por el oriente; las luces se difunden; los pueblos puestos en contacto se desarrollan y adquieren nueva vida, es verdad; pero medid, si alcanzais, la cadena de infortunios que este adelanto cuesta á la humanidad; recorred las épocas de Filipo, Alejandro y sus sucesores, hasta que invaden el oriente las legiones romanas. Roma da unidad al mundo, contribuye á su civilizacion, es cierto; pero mientras contemplais este cuadro veis diez siglos de guerras y desastres; rios de lágrimas y sangre. Los bárbaros del norte salen de sus bosques, y sus razas llenas de vida, rejuvenecen las de pueblos degenerados; de aquellas hordas se formarán con el tiempo las brillantes naciones que cubren la faz de la Europa, es verdad; pero antes de llegar á este resultado trascurrirán otros diez siglos de calamidades sin cuento; los árabes dominan el mediodía, y trasmiten á la civilizacion europea algunas luces en las ciencias y en las artes; pero ¿á qué precio las compra la humanidad? con ocho siglos de guerra. La civilizacion progresa; viene el siglo de los descubrimientos: las Indias orientales y occidentales reciben nueva vida; pero ¿á qué precio? Fijad si podeis la vista en los cuadros de horror que os ofrece la historia. La Europa llega al siglo XVI; es sabia, culta, rica. poderosa; todavía la sangre se continuará vertiendo á torrentes, acaudillando grandes ejércitos Gonzalo de Córdoba, Cárlos V, Gustavo, Luis XIV, Napoleon!...... y ¿qué hay en el porvenir?

En esas revoluciones inmensas con las cuales recorre la humanidad la vasta órbita de sus movimientos, los individuos los pueblos, las generaciones, parecen nada; los individuos sufren y mueren á millones, los pueblos son víctimas de grandes calamidades, y á veces dispersados ó exterminados. Concibiendo la vida de la humanidad sobre la tierra, como el tránsito para otra; viendo en la cúspide del mundo social á la Providencia enlazando lo terreno con lo celeste, lo temporal con lo eterno, se comprende la razon de las grandes catástro-

fes : porque solo descubrimos en ellas los males de un momento, encaminados á la realizacion de un designio superior; pero si el alma muere con el cuerpo, ¿á qué esos padecimientos privados y públicos? ¿á qué el haber puesto sobre la tierra una débil criatura para hacerla sufrir y morir? ¿Dónde está la compensacion de tantos males? ¿dónde el objeto de tan desastrosas mudanzas?

Se dirá que la compensacion se halla en el adelanto social; que el objeto es la perfeccion de la sociedad; pero esta respuesta es altamente fútil, si no suponemos la inmortalidad del alma. La sociedad en sí no es otra cosa que un todo moral; considerada con abstraccion de los individuos es un ser abstracto; ella es inteligente cuando ellos lo son; es moral cuando ellos lo son; es feliz cuando ellos lo son. La inteligencia, la moralidad, el bienestar de la humanidad, no es otra cosa que la suma de estas cualidades que se halla en los hombres. Por estas consideraciones se echa de ver que el individuo, aunque pequeño, no puede desaparecer delante de la sociedad; es infinitésimo si se quiere, pero de la suma de esos infinitésimos la sociedad se integra. Ahora bien, si la adquisicion de una idea para la humanidad ha costado á un número inmenso de sus individuos el vivir entre continuas turbaciones que les produjesen la ignorancia; si la conquista de una mejora moral ha costado á muchas generaciones la agitacion y la esclavitud; si el adelanto material lo han pagado una larga serie de generaciones con guerras, incendios, devastacion, males sin cuento; ¿qué vienen á significar esos bienes, esas mejoras y adelantos? Y cuando se reflexiona que las generaciones que disfrutan de las adquisiciones de los pasados, trabajan, y sufren y mueren, por adquirir para los venideros, se nos presenta el género humano como una serie de operarios que trabajan, y se afanan, y sufren, y mueren para una cosa ideal, para un ser abstracto que llaman la sociedad, presentando una evolucion sin término, sin objeto, sin ninguna razon que justifique sus trasformaciones incesantes.

La humanidad es un sublime y grande individuo moral, cuando se reconoce á sus miembros la inmortalidad y se los considera pasando sobre la tierra para llegar á otro destino. Sin esto, el mismo progreso humanitario es una especie de sima

sin fondo, donde se precipitan las generaciones sucesivas, sin saber porqué, ni para qué; un mar sin límites adonde llevan su caudal los individuos y los pueblos, perdiéndose luego en su inmensidad, como las aguas de los rios en los abismos del Océano.

241. Cuando se finge por un momento que el alma es mortal, se apodera del corazon una profunda tristeza al fijar la vista sobre el breve plazo señalado á nuestra vida. Duélese el hombre de haber visto la luz del dia. Hoja que el viento lleva, arista que el fuego devora, flor de heno secada por el aliento de la tarde; ¿quién le ha dado el conocer con tanta extension y amar con tanto ardor, si sus ojos se han de cerrar para no abrirse jamás, si su inteligencia se ha de extinguir como una centella que serpea y muere; si mas allá del sepulcro no hay nada, sino soledad, silencio, muerte por toda la eternidad?..... ¿Quién nos ha dado ese apego á nuestros semejantes si nos hemos de separar para siempre? ¿Quién nos inspira que tanto nos ocupemos de lo venidero, si para nosotros no hay porvenir, si nuestro porvenir es la nada? ¿Quién nos mece con tantas esperanzas si no hay para nosotros otro destino que la lobreguez de la tumba? ¡Ay, qué triste fuera entonces el haber visto la luz del dia, y el sol inflamando el firmamento, y la luna despidiendo su luz plácida y tranquila, y las estrellas tachonando la bóveda celeste como los blandones de un inmenso festin; si al deshacerse nuestra frágil organizacion no hay para nosotros nada, y se nos echa de este sublime espectáculo para arrojarnos á un abismo donde durmamos para siempre!

242. No, no es así; este es un pensamiento sacrílego, una palabra blasfema. Si así fuese no habria Providencia, no habria Dios; el mundo fuera una serie de fenómenos incomprensibles; una evolucion perenne de acontecimientos sin objeto; una fatalidad ciega que seguiria su camino por las inmensidades del espacio y del tiempo, sin orígen, sin objeto, sin fin, sin conciencia de sí propio; un ser misterioso que arrojaria de su seno infinidad de seres con inteligencia, con voluntad, con amor y con inmensos deseos; y que luego los absorberia de nuevo en sus abismos, como una sima que traga en sus profundidades tenebrosas los plateados y resplandecientes lienzos de una vistosa cascada. Entonces el mundo no seria una belleza, s-

el *cosmos* de los antiguos, sino el caos; una especie de fragua donde se elaboran en confusa mezcla los placeres y los dolores, donde un ímpetu ciego lo lleva todo en revuelto torbellino, donde se han reservado para el ser mas noble, para el ser inteligente y libre, mayor cúmulo de males, sin compensacion ninguna; donde se han reunido en síntesis todas las contradicciones: deseo de luz y eternas tinieblas; expansion ilimitada y silencio eterno; apego á la vida y muerte absoluta; amor al bien, á lo bello, á lo grande, y el destino á la nada; esperanzas sin fin, y por dicha final un puñado de polvo dispersado por el viento.

¿Quién puede asentir á un sistema tan absurdo y desconsolador? En medio del órden, de la armonía que admiramos en todas las partes de la creacion, ¿quién podrá persuadirse que el desórden y el caos solo existan con relacion á nosotros? ¿Quién no aparta con horror la vista de ese cuadro desesperante?

243. Hagamos la contraprueba: empecemos por admitir la inmortalidad del alma; y el caos se aclara: del fondo de sus tinieblas surge la luz, y el mundo se presenta otra vez ordenado, bello, resplandeciente. Se explica la inmensidad de nuestros deseos, porque se pueden llenar; se explica la extension de nuestra inteligencia, porque se ha de dilatar un dia por un mundo sin fin; se explica la necesidad de las ideas, porque desde que nacemos empezamos la comunicacion con un órden inmortal; se explica la alternativa de los placeres y dolores, porque lo que falta en esta vida se compensa en la otra; se explican las evoluciones y las catástrofes de la humanidad sobre la tierra, porque se ligan con destinos eternos; se explican los sufrimientos de los individuos en esas trasformaciones, porque su vivir no acaba con el cuerpo; se explica el bien de la sociedad considerado en sí mismo, porque es un grande objeto intentado por la Providencia, para enlazar lo pasado con lo venidero, la tierra con el cielo, el tiempo con la eternidad. El órden, la armonía, la razon, la justicia, brillan bajo la influencia de esta idea consoladora; y el universo, lejos de ser un caos, es un conjunto admirable, una sociedad inmortal de los seres inteligentes y libres, entre sí y con su Criador; en la cúpula de este vasto conjunto, resplandece el destino del hom-

bre en aquella ciudad inmortal, iluminada por la claridad de Dios, y que con rasgos sublimes nos describiera el profeta de Patmos.

El órden moral se explica tambien con la inmortalidad: el bien tiene su premio, y el mal su castigo; sobre la dicha del culpable pende la muerte como una espada; á sus piés el abismo de la eternidad; si la virtud está algunas veces abrumada de infortunio y marchando sobre la tierra entre la pobreza, la humillacion y el sufrimiento, levanta al cielo sus ojos llorosos, y endulza sus lágrimas con un pensamiento de esperanza.

Así es, así debe ser; así lo enseña la razon; así nos lo dice el corazon; así lo manifiesta la sana filosofía; así lo proclama la religion; así lo ha creido siempre el género humano; así lo hallamos en las tradiciones primitivas, en la cuna del mundo.

FIN DE LA ÉTICA.

HISTORIA

DE LA FILOSOFÍA

PROLOGO.

Este tratado completa el *Curso de Filosofía elemental*. Difícilmente se tendrá una idea cabal de la filosofía, si no se conoce algun tanto su historia; mas, por otra parte, no es posible entender la historia, si antes no se ha estudiado la filosofía; así parece que la historia no debe ser el principio, sino el complemento.

Al hacer este trabajo se tropieza con la grave dificultad de haber de encerrar en breves páginas lo que no cabe en muchos volúmenes; en tales casos no hay otro medio que trazar los objetos á grandes rasgos, prescindiendo de pormenores que no sean del todo indispensables. Advierto que no he forcejado por encontrar relaciones entre las escuelas ni hacerlas entrar en cuadros formados con sistema; cuando he creido descubrir la filiacion de ciertas ideas la he indicado; cuando no, he prescindido de clasificaciones, en cuya exactitud tenia poca fe. La *Historia de la filosofía* es la historia de las evoluciones del espíritu humano en su porcion mas activa, mas agitada, mas

ibre : no hay una sola órbita, sino muchas y muy diversas é irregulares; si se las quiere dar contornos demasiado precisos, hay peligro de desfigurarlas : en objetos de suyo expansivos, indefinidos, vagos, retratar con holgura es retratar con verdad.



I.

FILOSOFÍA DE LA INDIA.

1. La filosofía de la India es una especie de teología, pues que viene á ser un comentario ó exposicion de la doctrina religiosa, contenido en sus libros sagrados llamados *Vedas*. Su Dios es Brahma, la sustancia única; nada existe fuera de ella ni distinto de ella; lo que no es ella no es realidad, es una mera ilusion, un sueño. Por esta ilusion que llaman *maya* nos parece que hay muchos seres, distintos, obrando los unos sobre los otros; pero en realidad no hay mas que uno, principio y término de todo, accion y pasion, ó mas bien unidad simplicísima, idéntica, de la cual salen esas apariencias de ser, y adonde van á perderse como las gotas del rocío en la inmensidad del Océano. Algunos han creido descubrir en la doctrina de los Vedas un rastro del misterio de la Trinidad, en los tres nombres que dan á Dios: Brahma, Vichnou, Siva. Brahma en cuanto crea; Vichnou en cuanto conserva; Siva en cuanto destruye y renueva las formas de la materia.

2. Uno de los dogmas fundamentales de la religion de la India es la metempsícosis ó trasmigracion de las almas; las cuales, si han obrado bien, reciben por recompensa la íntima union con Brahma, ó mas bien la absorcion en el ser infinito; y si se han conducido mal, son castigadas pasando á otros cuerpos mas groseros.

3. Al parecer muchos creen encontrar en la doctrina de la India el panteismo puro; respeto la opinion de estos autores, pero me atrevo á dudar de que esté bastante fundada. Verdad es que el decir que nada existe sino Brahma, y que todo cuanto no es él se reduce á meras ilusiones, parece indicar la doctrina de la sustancia única, que es todo y que se revela bajo distintas formas, meros fenómenos en cuanto se las quiera distinguir del ser en que radican; pero si bien se reflexiona, seria posible que en semejantes expresiones hubiese algo de la nebulosa exageracion que distingue á los pueblos orientales, y que la

significacion genuina no fuese el panteismo puro, á la manera que se quiere darnos á entender. Hé aquí las razones en que me fundo.

4. La doctrina de los Vedas nos habla de la sustancia única, alma universal, vida de todo; pero tambien nos habla de emanaciones sucesivas por las cuales explica la formacion del mundo. Nos dice que Braham queriendo multiplicarse; crió la luz; que la luz queriendo multiplicarse, crió las aguas; y que estas, queriendo tambien multiplicarse, criaron los elementos terrestres y sólidos. Aquí vemos seres distintos, que no es fácil componer con la unidad absoluta, entendida en un sentido riguroso.

5. La aplicacion de la doctrina teológica á los destinos del hombre parece confirmar la misma conjetura. No admitiendo mas que una sola sustancia, y asentando que cuanto no es ella no es mas que apariencia ilusoria, no se puede sostener la individualidad del espíritu humano, y mucho menos aplicarle premios y castigos. Una simple apariencia, un fenómeno que no encierra nada real, no es susceptible de premio ni de pena. Hemos visto que la doctrina de la India profesa este dogma como fundamental, estableciendo la inmortalidad del alma y señalándole premio ó castigo, segun haya sido su conducta: luego admite la responsabilidad personal en toda su extension; y por consiguiente la individualidad del ser responsable. De dos almas la buena se une después de la muerte con Brahma, la mala es relegada á un cuerpo mas grosero: ¿cómo se concibe esta diferencia en los destinos si no se admite que cada una de ellas es una cosa real, y que son realmente distintas entre sí?

6. Las aplicaciones sociales que se hacen de esta doctrina religiosa tambien indican multiplicidad. Brahma no produjo todos los hombres iguales; se distinguen estos en cuatro castas: el Brahman, Kchatriya, el Vaisya y el Soudra. El Brahman es el dueño del todo; Brahma le constituyó sobre todos los demás hombres; y lo que estos poseen se lo deben á él. Por el contrario el Soudra nació únicamente para servir á las clases superiores: primero á los Brahmanes, después á los Kchatriya y á los Vaisya. Aquí se nos ofrece no solo distincion, sino tambien diferencia entre los individuos de la especie, lo que no es

posible conciliar con la unidad absoluta, tomada en sentido riguroso.

El modo con que explican la produccion de las castas indica tambien una distincion incompatible con la unidad. Brahma produjo de su boca al Brahman; de su brazo al Kchatriya; de su muslo al Vaisya, y de su pié al Soudra; en lo cual vemos una serie de cosas no solo distintas sino diferentes.

7. Se conocen en la India varios sistemas. El Vedanta, llamado así porque tiene por objeto explicar la doctrina de los Vedas: su fundacion se atribuye á Vyasa. El Sankhya trata con especialidad del alma y de sus relaciones con el cuerpo y la naturaleza, proponiéndose principalmente señalar los medios conducentes á la felicidad eterna. Admite en el alma tres calidades: bondad, pasion y oscuridad ó ignorancia; atributos que considera como comunes á todos los seres incluso el primero; lo cual no concuerda muy bien con la infinidad que los Vedas reconocen en Brahma. Este sistema tiene dos ramificaciones: la una fundada por Kapila, la otra por Patandjali. El Nyaya se ocupa de la dialéctica, ó mas bien de los fundamentos de ella, pues que la teoría de la certeza es uno de sus objetos principales: su fundador es Gotama. El sistema de Kanada que algunos miran como una ramificacion del Nyaya, desciende de las teorías sobre la certeza, al método para llegar á ella. Establece seis categorías: sustancia, calidad, accion, general, particular y relativo. Son notables por los puntos de contacto que tienen con las de Aristóteles. Algunos han creido encontrar en la filosofía de la India el verdadero silogismo. Tambien se halla en la doctrina de Kanada el sistema de los átomos, á los que mira como primeros elementos de los cuerpos; bien que les atribuye calidades especiales; así en este punto el filósofo de la India tiene cierta semejanza con Demócrito y algunos físicos modernos.

8. La distancia de los tiempos, las dificultades de la lengua, la diversidad de costumbres, las variedades y subdivisiones de las sectas, y otras circunstancias, hacen sumamente arduo el llegar al exacto conocimiento de la filosofía de la India, y mucho mas el distinguir con precision lo que hay en ella de propio y lo que tiene recibido. En esas grandiosas ideas sobre Brahma se nota la huella de las tradiciones primitivas sobre un

Dios, ser infinito; en la doctrina de las emanaciones se halla, bien que harto desfigurada, la idea de la creacion; siendo digno de observarse que el órden de la produccion de la luz, de las aguas y de la tierra, tiene cierta analogía con el de la creacion tal como se la refiere en el primer capítulo del *Génesis*. En los tres atributos de Brahma, será permitido ver un rastro de la idea de la Trinidad; y al notar que al alma se le dan tambien otros tres, no es infundada la conjetura de que hay en eso una vislumbre de las doctrinas del *Génesis*, donde se nos dice que el hombre fué hecho á imágen y semejanza de Dios. Las indicaciones de Platon y otros filósofos griegos sobre el augusto misterio de la Trinidad, manifiestan que esta idea no era del todo desconocida de los paganos; y es creible que los Griegos la habian adquirido en sus viajes por oriente. « Los progresos hechos en las investigaciones asiáticas, dice Wiseman, han dejado fuera de controversia esta suposicion. » El Oupnekhat, compilacion persa de los Vedas, traducida por Anquetil Duperron, contiene varios pasajes aun mas análogos á las doctrinas cristianas que las alusiones de los filósofos griegos. Solamente citaré dos, sacados de los extractos que hizo de esta obra el conde Lanjuinais: « El Verbo del Criador es tambien el Criador, y el gran hijo del Criador. *Sat* (es decir, la verdad) es el nombre de Dios, y *Trabrat*, es decir, tres veces haciendo uno solo. » (*Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religion revelada*, 11.)

9. Tocante á los destinos del alma, tambien se descubren en la filosofía de la India las huellas de las tradiciones primitivas. Por de pronto hallamos la distincion entre el cuerpo y el alma, la inmortalidad de esta, y su premio ó castigo después de su vida sobre la tierra. El castigo es la trasmision á un cuerpo mas grosero, emblema de abatimiento y abyeccion; el premio es la íntima union con Brahma, en lo cual no es difícil reconocer la huella de la vision beatífica, que como dogma profesan los cristianos, y que fué revelado al hombre desde su creacion.

10. Estas ideas, purificadas de los errores con que las deslustra y confunde la filosofía de la India, encierran un fondo de grandor, que muestra á las claras su orígen. Esas mismas tendencias panteísticas indican la exageracion de la idea de la

infinito, que fué depositada en la cuna del linaje humano, y que se ha ido trasmitiendo á las sucesivas generaciones. Me parece fácil elevar esta asercion sobre el rango de una mera conjetura. Dos medios tenemos para llegar á una doctrina : la razon ó la revelacion. En la infancia de la humanidad la razon está poco desenvuelta; y la escasez de método de que adolece la filosofía de la India, es de ello una prueba concluyente Toda doctrina que toma por base la unidad, si es hija de procedimientos racionalistas, ha de venir después de largos trabajos filosóficos; pues que el mundo, lejos de presentar á primera vista la unidad, nos ofrece por todas partes multiplicidad y variedad. ¿Porqué, pues, se halla en la cuna de la filosofía, no solo la idea de unidad, sino su exageracion? Claro es que esto no puede explicarse sino apelando á un hecho primitivo, y de ningun modo por el método racionalista. Esta observacion, fundada en los mas severos principios ideológicos, me parece que vuelve contra los enemigos de la verdad las armas que ellos emplean para combatirla. « Cuanto mas nos remontamos en la cadena de los siglos, dirán ellos, mas arraigada encontramos la idea de la unidad. » Es cierto, responderemos nosotros; lo que prueba que esta grande idea no ha dimanado de ningun método racionalista, sino que ha sido comunicada al primer hombre. Cuando vosotros la convertís en el panteismo, lejos de progresar en ella la adulterais; repetís lo que hicieron los pueblos groseros : á la pureza de la verdad primitiva sustituir el caos.

II.

FILOSOFÍA DE LA CHINA.

11. No se debe juzgar de las ideas teológicas y filosóficas de la China por las supersticiones populares: estudiando los libros de sus filósofos se han encontrado doctrinas sobremanera notables, en cuanto indican con harta claridad los vestigios de una revelacion, confirmando lo que se ha dicho con respecto á la India. Laokiun, sabio chino que vivia antes de Confucio, emite ideas análogas á las de Platon y de los Brahmanes de la India, en órden al misterio de la Trinidad; y Lao-Tseu, otro filósofo chino muy célebre, habla sobre este punto con un len-

guaje que admira. Abel Remusat ha publicado interesantes trabajos sobre las obras de este filósofo; y hé aquí un notabilísimo pasaje que se halla en sus *Misceláneas asiáticas.* « Antes del caos que ha precedido al cielo y á la tierra existia un ser solo, inmenso, silencioso, inmutable, pero siempre activo; este es la madre del universo. Yo ignoro su nombre; pero le significo por la palabra Tao (razon primordial, inteligencia creadora del mundo, segun las *Cartas edificantes*). Se puede dar un nombre á la razon primordial: *sin nombre* es el principio del cielo y de la tierra; *con un nombre* es la madre del universo.... La razon ha producido *uno*; *uno* ha producido *dos*; *dos* ha producido *tres; tres* ha producido todas las cosas. El que mirais y no veis, se llama *J.* El que escuchais y no oís se llama *H.* El que vuestra mano busca y no puede tocar, se llama *V.* Estos son tres seres incomprensibles, que no forman mas que uno. El primero no es mas brillante, y el último no es mas oscuro. »

M. Remusat observa que las tres letras *J, H, V,* no pertenecen á la lengua china, y que las sílabas del texto chino no tienen sentido en este idioma; por manera que hay la extrañeza de que los signos del Ser supremo no significan nada en la lengua china. Esto, unido á que las tres letras casi forman el *Je Ho Va* de los Hebreos, le induce á creer que de estos recibirian los Chinos tan sublime doctrina. De la misma opinion participan Windischmann y Klaproth. En apoyo de ella no hay únicamente la razon filológica que se acaba de exponer, sino la tradicion entre los Chinos de que Lao-Tseu hizo un largo viaje al occidente, en el cual pudo llegar hasta la Palestina, y aunque no pasase de la Persia, pudo tener noticia de las doctrinas de los judíos que habian estado recientemente en cautiverio por aquellos países; supuesto que Lao-Tseu vivia en el siglo VI antes de la era vulgar.

12. Al hablar de la filosofía de los Chinos, suele ocupar principalmente á los historiadores la de Koung-futzee, ó Confucio, á quien se ha llamado el Sócrates de la China, por haberse dedicado con preferencia á la filosofía moral. Su obra lleva el título de *Ta hio*, ó Grande estudio. Vivia por los años de 550 antes de la era vulgar. Distínguese entre sus discípulos Meng-tseu, quien desenvuelve el principio fundamental de

maestro : el deber que tiene todo hombre de trabajar en su propia perfeccion. Clasifica Meng-tseu las facultades humanas en sensibilidad externa y corazon ó inteligencia : á esta le señala por objeto el buscar los motivos y los resultados de las acciones humanas. Por donde se ve que, á los ojos del discípulo como del maestro, la moral prepondera sobre todo, y las investigaciones psicológicas convergen á un solo punto : el conocimiento del hombre como ser moral. La escuela de Confucio enseña tambien la máxima de que debemos portarnos con los demás del modo que quisiéramos que se portasen ellos con nosotros.

13. Atendiendo á los errores y supersticion que vemos entre los Chinos, seria sorprendente hallar entre sus filósofos unas máximas de moral tan pura, si no encontrásemos hechos que nos explicasen el orígen de semejante doctrina. La moral se corrompe y debilita cuando no está ligada con las grandes verdades sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; y, por el contrario, se desenvuelve y florece cuando la alumbran y vivifican esos dogmas. Así se comprenderá el orígen de las doctrinas morales de la China, en sabiendo que este pueblo las profesó desde la mas remota antigüedad, segun consta de sus libros sagrados Chou-king, donde se halla consignada la adoracion de un Dios, gobernador del mundo, á quien se dan los nombres de Tien, Ti, Chang-Ti, que significa cielo y señor del cielo; como y tambien la Providencia, la inmortalidad del alma, y su destino en la otra vida. La verdad es antigua; el error es moderno : así lo manifiestan acordes la razon y la historia.

III.

FILOSOFÍA DE LA PERSIA.

14. El libro sagrado de los Persas es el *Zend-Avesta*, atribuido á *Zoroastro*, filósofo medo, que vivia en el siglo VI antes de la era cristiana. Reconoce un Ser supremo, *Zernane Akerene*, eterno, infinito, fuente de toda hermosura, orígen de la equidad y de la justicia, sin socio, ni igual, existente y sabio por sí mismo, hacedor de todas las cosas. De su seno salieron Ormuzd, principio de todo lo bueno, y Ahriman, orígen de

todo lo malo; Ormuzd produjo una muchedumbre de genios buenos, así como Ahriman produjo otra multitud de genios malos. Entre aquellos y estos se halla dividido el mundo; y de aquí la lucha en el órden físico y moral del universo. El alma es inmortal; y después de esta vida le está reservado el premio ó castigo, segun merezcan sus obras. La inclinacion del hombre al mal proviene del pecado con que se contaminó el primer padre. La lucha entre Ormuzd y Ahriman tendrá un fin; y el triunfo quedará por Ormuzd, principio del bien.

15. En la doctrina de los Persas se halla el dualismo, que después se ha presentado bajo diversas formas en el maniqueismo antiguo y moderno. Pero tambien se descubren en el Zend-Avesta los vestigios de las tradiciones primitivas: los dogmas de la unidad de Dios, de la creacion, de la inmortalidad del alma, de los premios y castigos en una vida futura; siendo notable que se encuentre en el mismo error de la dualidad de los principios un rastro de lo que nos enseña nuestra religion sobre la rebeldía de algunos espíritus, y sus luchas con los que permanecieron sumisos á la voluntad del Criador.

IV.

LOS CALDEOS.

16. Los Caldeos se distinguieron por sus estudios astronómicos, que aplicaron tambien á la astrología, vana ciencia, por la cual creian poder adivinar la suerte de una persona desde el instante de su nacimiento. Figura entre ellos un filósofo célebre llamado Zoroastro, distinto del persa que lleva el mismo nombre. Entre los Caldeos la sabiduría estaba tambien vinculada en ciertas familias, que formaban una casta privilegiada.

Conocida es la manía de los Caldeos en atribuirse un orígen muy antiguo; la crítica moderna ha reducido las cosas á su justo valor, haciendo justicia á la verdad del Génesis, contra la cual habian declamado tanto los filósofos del pasado siglo.

V.

LOS EGIPCIOS.

17. La filosofía de los Egipcios se confunde tambien con su mitología. Sabido es que los Griegos visitaban aquel país para oir de boca de sus sacerdotes los misterios de la ciencia. El lenguaje simbólico de los sabios egipcios debió producir naturalmente muchas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. A mas de la adoracion de los astros y de los animales, hallamos en Egipto la doctrina de la metempsícosis, ó trasmigracion de las almas, que ya vimos en oriente.

Su país sufre de continuo la confusion de los lindes de las tierras, á consecuencia de las periódicas inundaciones del rio Nilo : esto debió engendrar deseos de conocer el arte de medir, y por consiguiente el estudio de la geometría, á la cual se dedicaron efectivamente desde muy antiguo. Son conocidos los nombres de Hermes y Trismegisto, representantes de la ciencia egipcíaca.

VI.

LOS FENICIOS.

18. Los Fenicios, pueblo activo y emprendedor, cultivaron tambien las ciencias, prefiriendo las que podian servirles para los usos de la vida. Se dice haber sido los primeros que aplicaron la astronomía á la navegacion, tomando por guia en sus viajes marítimos la estrella polar. Pero como es tanto el enlace que entre sí tienen las ciencias, no faltó quien se dedicara á la contemplacion de la naturaleza, no contentándose con busca cuál es la utilidad que se podia sacar de sus fenómenos, sin inquiriendo la razon de los mismos. Son célebres los nombre de Cadmo, que condujo á Grecia una colonia; Sanchoniato historiador : y muy particularmente como filósofo, Moschus Mochus, á quien atribuyen algunos la invencion de la doctrina de los átomos.

19. Estando los Fenicios en incesante comunicacion con el oriente, el Egipto y el occidente, era natural que recibiesen

algo de las doctrinas de estos pueblos, y que á su vez sirvieran de vehículo para trasmitir las de los unos á los otros. Así se explica porqué se formó por aquellas regiones un vivísimo foco de luz, que resplandeció durante largos siglos. Allí habia un gran centro de movimiento, fomentado por la comunicacion industrial y mercantil; de consiguiente era natural que se manifestasen allí mismo los efectos de la vida intelectual de los pueblos. Las naciones, como los individuos, adelantan con las comunicaciones recíprocas : la asociacion es una condicion indispensable para el progreso, así en lo relativo á las necesidades materiales como al desarrollo del espíritu.

VII.

ESCUELA JÓNICA.

20. Thales de Mileto en la Jonia, floreció por los años de 600 antes de la venida de Jesucristo, distinguiéndose por su estudio de la naturaleza. Cultivó la geometría y la astronomía, y puede ser mirado como el fundador de la física en occidente. Fué el primero de los Griegos que pronosticó los eclipses del sol y de la luna. Figura entre los siete sabios de la Grecia : estos eran : Thales; Chilon de Lacedemonia; Solon de Atenas; Pítaco de Mitilene; Cleóbulo de Lidia; Bias de Priena; y Periandro de Corinto. Los seis últimos se ocuparon mas bien de política que de filosofía. Pero Thales se dedicó muy asiduamente á ella, no perdonando fatigas ni viajes. Recorrié el Asia, la Fenicia, el Egipto, Creta; se puso en relaciones con los hombres mas distinguidos de aquellos países, en particular con los sacerdotes, que eran á la sazon los depositarios de la ciencia.

21. Segun Thales, el principio material de las cosas es el agua; pero la produccion no pertenece á ella, sino á Dios, *mente* ó espíritu que la fecunda. Seria pues injusto tenerle por ateo. « Thales de Mileto, el primero que ventiló estas cuestiones, dijo que el agua era el principio de las cosas; *y que Dios es la inteligencia que lo ha formado todo del agua.* « Thales enim milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum; *Deum autem eam mentem*,

quæ ex aqua cuncta fingeret. » (Cicero, de Natura Deorum, lib. 1.)

Admitió la simplicidad é inmortalidad del alma. Algunos le atribuyen la famosa máxima : Conócete á tí mismo.

22. Thales fué contemporáneo de Ferécides, filósofo sirio, de quien dice Ciceron haber sido el primero que sostuvo por escrito la inmortalidad del alma. « *Itaque credo equidem etiam alios tot sæculis : sed quoad litteris exstet proditum, Pherecides syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.* » (Tusc lib. 1.)

23. Ferécides fué uno de los primeros escritores de filosofía; pero Thales puede ser mirado como el primer fundador de una escuela filosófica. Veremos en seguida cómo se difundieron sus doctrinas por la Grecia; siendo probable que de allí sacó tambien gran parte de sus luces la escuela itálica ó de Pitágoras.

24. Anaximandro, discípulo de Thales, puso el orígen de las cosas en el caos, confusa mezcla de todos los elementos : todo sale del caos, y todo vuelve á él, por un eterno movimiento de composicion y descomposicion. Lejos de hacer adelantar la doctrina de su maestro, la desfiguró : ya no vemos la accion de una inteligencia que fecunda y ordena el caos, sino un movimiento ciego; ya no hallamos explicado el mundo por un sistema de principios activos ó dinámicos, sino por la simple union y separacion, idea grosera que hizo después estragos en las escuelas griegas, y que tambien los ha hecho en las modernas. En vez de la inteligencia suprema enseñada por Thales, admite Anaximandro una innumerable serie de dioses que nacen y mueren; así allanaba por una parte el camino del ateismo, y por otra del politeismo. Cuando no se reconoce un Dios inmortal é infinito, se está muy cerca de no reconocer ninguno, de ser ateo; y admitidas la generacion y la muerte de los dioses, la imaginacion de la Grecia no hallaba freno á sus delirios politeos.

25. Es sensible que bajo el aspecto psicológico y teológico se extraviase de tal modo el claro entendimiento de Anaximandro, á quien deben notables adelantos las ciencias geográficas y astronómicas. Se cree que fué el primero que aplicó á la astronomía la oblicuidad del zodíaco.

26. El sistema de Anaximeno se parece al de Anaximandro su maestro : es otra corrupcion del de Thales. Todo nace del aire, y todo vuelve á él : todo se hace por la condensacion y dilatacion del mismo elemento : la diferencia entre los sólidos y los flúidos no reconoce otra causa. Si la condensacion es mucha, se forman las piedras, los metales, la tierra y otros cuerpos semejantes; y si la dilatacion llega al mas alto punto, resulta el fuego. El aire es inmenso, infinito, está siempre en movimiento; y de aquí dimanan los fenómenos de la naturaleza, como y tambien el alma humana. Es notable que Anaximeno se distinguió tambien por sus conocimientos matemáticos y físicos : algunos le atribuyen la invencion de la gnomónica, ó arte de trazar los relojes solares.

27. Tanto Anaximandro como Anaximeno, se parecen bastante á ciertos filósofos modernos, que se distinguian por sus talentos matemáticos, y eran muy pobres en todo lo relativo á las altas cuestiones ideológicas y psicológicas. Todo lo referian á los sentidos : lo que no se podia medir geométricamente era ilusion; así llevaban á los espíritus por un camino de error y de tinieblas. A ellos se podria aplicar el dicho de Ciceron : *Nihil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant*; nada veian con la mente; todo lo juzgaban por los ojos. (*Tuscul.*, lib. 1.)

28. Diógenes de Apolonia siguió las doctrinas de su maestro Anaximeno. Atribuye al aire la plenitud del ser, pues que le hace causa de todo, inclusa el alma humana. En esta idea tan grosera intenta cimentar su sistema filosófico, en el que se propone reducirlo todo á un principio único.

29. Afortunadamente para la escuela jónica, no siguió Anaxágoras de Clazomenes las huellas de Anaximeno su maestro; siendo esta reaccion tanto mas saludable á la ciencia, cuanto que Anaxágoras fué quien la trasladó á un teatro mas vasto y expansivo : Atenas. Pertenecia á una familia rica, pero renunció á su patrimonio para consagrarse á las meditaciones filosóficas. Dedicóse muy particularmente al estudio de las ciencias naturales, con arreglo al espíritu de su escuela; opinó en favor de los planetícolas, y se le atribuye la explicacion del iris por la refraccion de la luz. Pero su gloria principal consiste en haber defendido el espiritualismo, que perecia á manos de la escuela

jónica, extraviada por Anaximandro y Anaximenes. Admitió dos principios: espíritu y materia; de esta se forma el mundo físico, pero aquel es quien la dispone y ordena. El mundo no es hijo del acaso, ni de una fuerza ciega, sino obra del poder y sabiduría de una inteligencia infinita: « *omnium rerum descriptionem et modum, mentis infinitæ vi et ratione designari et confici voluit,* » dice Ciceron. (*De Nat. Deor.*, lib. 1.)

30. La idea que Anaxágoras se formaba de Dios no tenia nada de panteista; por el contrario al propio tiempo que le miraba como hacedor de todo, le consideraba distinto del mundo. Cuando pues le hagan los panteistas el cargo de que admitia un Dios *aislado del mundo,* si quieren significar *distinto* del mundo, en vez de disminuir el mérito del ilustre filósofo de Clazomenes, le realzan en gran manera. Florecia por los años de 478 antes de la era cristiana.

VIII.

PITAGÓRICOS.

31. El siglo VI antes de la era vulgar fué de verdadero progreso para la filosofía; en él hemos visto nacer la escuela jónica, y en el mismo se nos ofrece el orígen de la itálica, de las cuales dimanaron en lo sucesivo todas las griegas.

Pitágoras, fundador de la itálica, es uno de los personajes mas notables que nos presenta la antigüedad. Nació en la isla de Samos por los años de 560 antes de la era cristiana. Oyó sucesivamente á Ferécides, Thales y Anaximandro; recorrió la Fenicia y el Egipto, en cuyos países aprendió la geometría y astronomía, iniciándose al propio tiempo en los misterios religiosos por la comunicacion con los sacerdotes. Pasó después á Caldea y Persia, donde se perfeccionó en la aritmética y la música; y despues de haber visitado á Delfos, Creta, Esparta y otros países de la Grecia, se fijó en Crotona de Italia en el país llamado la Gran Grecia, donde abrió su enseñanza.

32. Entre los discípulos de Pitágoras habia dos clases: unos iniciados, otros públicos. Los iniciados formaban una especie de comunidad religiosa pues que llevaban vida comun. Se los sujetaba á muchas pruebas: solo así se los introducia á la pre-

sencia del maestro para recibir la doctrina misteriosa. Fácilmente se concibe el efecto que debia producir en la imaginacion de los discípulos semejante sistema; así no es extraño que mirasen á Pitágoras como una especie de divinidad, y que le escuchasen como infalible oráculo : es bien conocida la fórmula de los pitagóricos : *el maestro lo ha dicho;* ya no se necesitaba mas prueba.

Los discípulos públicos recibian una enseñanza comun: estos eran en mayor número, y no se instruian en los misterios de la escuela.

33. En las doctrinas de Pitágoras se halla el doble sello de las escuelas en que se habia formado : la elevacion, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter á un mismo tiempo bello y positivo que distingue á los Griegos. Las matemáticas, la física, la astronomía, la música, el canto, la poesía, al lado de la armonia de las esferas celestes, y de la trasmigracion de las almas.

34. El filósofo de Samos admitia una grande unidad de la cual dimana el mundo, y á este le consideraba como un conjunto de otras unidades subalternas. Daba al número mucha importancia, y afirmaba que nuestra alma era un número. No es fácil doterminar con precision lo que entendia aquí por esta palabra; mas parece harto verosímil que solo la aplicaba como un símbolo, que preferia tomar de las ciencias matemáticas, en las cuales estaba muy versado. Esta conjetura se fortalece considerando que los pitagóricos lo expresaban casi todo por números, ya por su aficion á las matemáticas, ya tambien para encubrir á los profanos los misterios de la ciencia. Con el mismo objeto tenian dos doctrinas, ó al menos dos maneras de expresarse, una para el público y otra para los iniciados; así lograban evitar las persecuciones que les hubiera quizá acarreado el contrariar en algunos puntos las creencias populares, que en aquellos tiempos y países debian de ser harto extravagantes para que las profesaran hombres de tan clara razon.

35. En el modo con que explicaban la formacion del mundo se echa de ver el carácter simbólico de sus expresiones. Decian que la gran Mónada ó unidad habia producido el número binario, después se formó el ternario, y así sucesivamente, continuando por una série de unidades y números, hasta llegar

al conjunto de unidades que constituye el universo. Representaban la primera unidad por el punto, el número binario por la línea, el ternario por la superficie, y el cuaternario por el sólido. Despojado este sistema de sus formas geométricas, contiene un fondo semejante al que hemos visto en la Jonia, la Persia, la China y la India.

36. La metempsícosis, ó sea la trasmigracion de las almas de unos cuerpos á otros, la hemos encontrado tambien en oriente; y es probable que allí la habria aprendido Pitágoras en sus viajes.

37. Esta escuela reconocia en el alma dos partes: inferior y superior; ó sea pasiones y razon; aquellas deben ser dirigidas y gobernadas por esta; en cuya armonía consiste la virtud.

38. Se atribuye á los pitagóricos el haber considerado el universo como un gran todo armónico: *cosmos:* y la música de las esferas debió de significar el órden admirable que reina en los movimientos de los cuerpos celestes.

39. A pesar de la escasez de medios de observacion, los pitagóricos hicieron notables adelantos en la astronomía: para dar una idea de la osada novedad de sus opiniones, bastará decir que se atribuye á Pitágoras el haber enseñado el doble movimiento de la tierra, doctrina á que dió publicidad y extension su discípulo Filolao.

40. La escuela pitagórica ejerció grande influencia en Italia; y Ciceron, al paso que nota el anacronismo de los que hacian pitagórico al rey Numa, anterior á Pitágoras cerca de dos siglos, no vacila en reconocer que debieron mucho á esta escuela los Romanos de los primeros tiempos de la república. Esta conjetura se confirma por el mismo error bastante comun en Roma, de que Numa era pitagórico.

41. Los discípulos de Pitágoras no se ocupaban solo de astronomía y matemáticas; se aplicaban tambien al estudio de la organizacion social y política. Quizá esto contribuiria un poco á que tuviesen que verter sus doctrinas en estilo misterioso; aquellos tiempos no eran de mucha tolerancia. Hasta parece que Pitágoras hizo sus tentativas de organizacion social en la Gran Grecia; y el reunir á sus discípulos en comunidad, y el prescribirles el ayuno, la oracion, el trabajo, la contemplacion, indica que el filósofo intentaba algo mas que la formacion

de una escuela. Mientras la filosofía se ciñe á la mera enseñanza suele estar exenta de peligros; pero cuando se propone reformar el mundo, ya corre los azares de las empresas políticas. Así creen algunos que Pitágoras no murió de muerte natural, y que fué asesinado porque se le suponian designios ambiciosos.

42. A Pitágoras se debe el modesto nombre de filósofo, aplicado á los que se dedican á esta ciencia. Los Griegos llamaban á la sabiduría *sofia*, y á sus sabios *sofios* : parecióle demasiado orgulloso este nombre, y tomó simplemente el de *filo-sofo*, que significa : amante de la sabiduría; en vez de atribuirse la realidad de la sabiduría, se contentó con expresar el deseo, el amor con que la buscaba. Hé aquí cómo refiere Ciceron el curioso orígen de este nombre : « Heráclides de Ponto, varon muy docto y discípulo de Platon, escribe que habiendo ido Pitágoras á Philiasia, habló larga y sabiamente con el rey Leon; y que este, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. Ningun arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo. Extrañando el rey la novedad del nombre preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres; á lo cual respondió Pitágoras : La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí, unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; otros, que son por cierto los mas nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y solo asisten para ver y observar lo que se hace y de qué manera; así nosotros, miramos á los hombres como venidos de otra vida y naturaleza á reunirse en la asamblea de este mundo : unos andan en pos de la gloria, otros del dinero; y son pocos los que solo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos; y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel mas noble el que nada adquiere y solo observa, creemos tambien que se aventaja mucho á las demás ocupaciones la contemplacion y el conocimiento de las cosas. » (*Tusc.*, lib. v.)

IX.

XENÓFANES.

43. Al lado de la escuela pitagórica nació en Italia la eleática, cuyo nombre deriva de la ciudad de Elea, centro de aquel movimiento filosófico. Dividióse en dos ramas, una panteista, otra atomística; el error de aquella dimanó de la exageracion de la idea de unidad; el de esta nació de su estrechez de ideas sobre la experiencia de la multiplicidad. Ambas tomaron algo de la escuela pitagórica; la panteística, la mónada, unidad; la atomística, el número, la multiplicidad; con la combinacion y armonía de estas cosas hubieran evitado el error.

44. Xenófanes, el primero de los panteistas, vivia por los años de 540 antes de la era vulgar. Enseñó que no habia mas que un ser eterno, inmortal, inmutable, que era todas las cosas. Algunos creen que el panteismo de Xenófanes era idealista, esto es, que la unidad en que lo refundia todo era para él un ser del cual las formas corpóreas no eran mas que una manifestacion; y así cuando atribuye á Dios la forma esférica, creen que la esfera es un símbolo de su pensamiento. Sea como fuere, Ciceron, al dar cuenta de las opiniones de este filósofo, dice absolutamente que afirmaba que todo era uno, con figura esférica: *conglobata figura* (*I. Acad.*, libro II). Si así fuese diríamos que Xenófanes consideraba al universo material como un ser animado; lo cual dista mucho de lo que en nuestros tiempos se llama panteismo idealista. El mismo Ciceron, hablando de este filósofo en otro lugar, dice que tenia por Dios á lo infinito, añadiéndole la inteligencia: *mente adjuncta* (*De Nat. Deor.*, lib. I); con lo cual se confirma mas la sospecha de que la doctrina de Xenófanes se reducia á la grosera idea de considerar el mundo como un todo, vivificado por un alma.

45. Consecuente en su sistema, negaba Xenófanes la creacion, y hasta la produccion; habiéndose conservado el argumento con que la combatia: lo que se haria, dice, ó se haria de nada ó de algo: no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiria. El dilema no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creacion ó pro-

duccion de la nada? Entonces el decir que no es posible, porque de nada, nada se hace, es una peticion de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de produccion ó formacion de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo, y la adquisicion de este nuevo modo es el efecto de la accion productora. (V. *Teodicea*, cap. XI.)

46. Seria muy curioso ver resucitados á los antiguos filósofos para que oyesen la exposicion que se hace de sus doctrinas: es harto probable que muchas veces no las conocerian ellos mismos. La distancia de los tiempos, la alteracion de los escritos, las dificultades de los idiomas, la mala interpretacion de las expresiones misteriosas, deben de producir equivocaciones gravísimas. Estas reflexiones, que ocurren para la mayor parte de los filósofos antiguos, se ofrecen de una manera especial al hablar de Xenófanes. Las doctrinas que se le atribuyen, ¿cómo se concilian con el siguiente pasaje del mismo filósofo? « Los hombres, dice, se representan á los dioses engendrados como ellos, y revestidos de las mismas formas: si los leones y los toros supiesen pintar, pintarian tambien á los dioses como toros y leones. Pero hay un Dios superior á todos los dioses como á los hombres, que no se parece á los mortales ni en la forma ni en la inteligencia. » Este lenguaje no es ni de un ateo ni de un panteista.

X.

PARMÉNIDES.

47. Parménides de Elea, discípulo de Xenófanes, admitió como su maestro la divinidad del mundo: y tambien no falta quien le supone un panteismo idealista. Es de temer que los errores modernos, deseando nobleza de alcurnia, busquen predecesores, y atribuyan á los antiguos cosas en que no pensaron. Parménides convenia con Xenófanes en considerar al mundo como un todo, pero no veo con qué razon se da por cierto que partia de la idea del ser absoluto, y que de ella lo hacia dimanar todo; Ciceron, juez competente, que tan versado estaba en la filosofía griega, y que tuvo á su disposicion

muchos medios de que carecemos nosotros, no presenta la filosofía de Parménides como tan metafísica; antes por el contrario su exposicion deja entender que la consideraba bastante grosera. En las primeras *Académicas* (lib. II.) afirma que, segun Parménides, el fuego era el que habia formado la tierra, y lo que la movia; y en otra parte (*De Nat. Deor.*, lib. I.) le achaca el que fingia no sé qué corona, que llama Stéfane, una especie de círculo luminoso que envuelve al mundo. *Nam Parmenides commentitium quiddam coronæ similitudine efficit : Stephanen appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cœlum, quem appellat Deum.*

48. Una idea emitió Parménides, que, desenvuelta por sus sucesores, dió orígen á todo linaje de sofismas, acabando por producir el escepticismo : sostuvo que el conocimiento era idéntico con el objeto conocido; por donde abrió la puerta á que todos los objetos fuesen considerados como ilusiones de la mente, y así se cayera en la duda universal.

¿Cuál era el sentido que daba Parménides á su proposicion? Difícil es saberlo : la materia es de suyo harto metafísica, y se presta á cavilaciones. Los que dan por cierto que este filósofo tomaba las palabras en un sentido riguroso, debieron considerar que durante largos siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin que por esto se cayera en el panteismo idealista. Esta identidad era puramente ideal; no se referia al objeto en sí mismo, sino en cuanto su idea ó su forma inteligible se hallaba en el entendimiento. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XI, not. XI.)

49. Las tendencias de la doctrina de Parménides eran racionalistas, directamente opuestas al sensualismo. Decia que el juez de la verdad es la razon, no los sentidos; que estos nos engañan, aquella no : que los últimos se ocupan solo de lo contingente, y la primera de lo necesario; y que por tanto el testimonio de los sentidos no es verdadero sino en cuanto sufre el exámen de la razon. Esta ideología encierra miras elevadas; y es un preservativo contra el sensualismo, que lo oscurece y rebaja todo. Los filosofos posteriores se aprovecharon de ella, y muy particularmente Platon y Aristóteles.

XI.

ZENON DE ELEA.

50. Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar doctrina de Parménides, los desenvolvió un filósofo de la misma escuela: Zenon, que fundando el arte de la dialéctica adquirió un instrumento poderoso en el terreno de las cavilaciones. A fuerza de ponderar el valor de la razon, y deprimir el de los sentidos, llegó á negar la legitimidad del testimonio de estos; y considera á la experiencia como contraria á la razon. Así, las nociones que tenemos sobre los seres finitos son puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio. La razon en que se fundaba era el que si existiesen cosas finitas seria necesario atribuirles calidades opuestas; admitiendo semejanza y desemejanza, movimiento y quietud, unidad y pluralidad. En el supuesto panteista, el argumento es concluyente; porque si no hay mas que un ser, no puede haber desemejanza, ni pluralidad; mas esto es lo que debia probarnos Zenon; de lo contrario su argumentacion es en este caso una peticion de principio. Si todo es uno no hay variedad, sino apariencia de ella; se concede, pero la dificultad está en probar el antecedente, á saber: que todo es uno; y esta es una condicion sin la cual no se puede dar un paso. El decir que todo es uno, porque no puede haber variedad, seria un círculo vicioso: no hay variedad, porque todo es uno; todo es uno, porque no hay variedad.

XII.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO.

51. La filosofía atomítica ó corpuscular puede ser mirada como una hija de la escuela eleática. Su fundador es Leucipo, discípulo de Zenon, habiéndola propagado y amplificado Demócrito, que añadió á las lecciones de su maestro Leucipo, la instruccion adquirida en sus viajes por el Egipto, la Etiopia y

la India. En vez de la unidad absoluta, admitieron estos filósofos una multiplicidad infinita; explicando la formacion del universo por la combinacion de los átomos, elementos corpóreos infinitamente pequeños, diferentes en figura y agitados en torbellino. El alma humana era, segun ellos, un conjunto de átomos de fuego; y las impresiones de los sentidos resultaban de las emanaciones de los cuerpos, las que pasando por los órganos de los sentidos llegaban hasta ella. Por cuya razon consideraban la sensibilidad como un hecho puramente pasivo: el alma era la cera y las sensaciones el sello. Reconocian sin embargo en el alma una fuerza activa ó sea la razon; á la cual atribuian el discernimiento y juicio sobre la verdad de las impresiones sensibles. Demócrito ha sido acusado de ateo y fatalista: ateo, porque parece encontrar el orígen de la idea de los dioses en las imágenes que nos envían los objetos sensibles, y que segun él los hombres trasformaron en divinidades; fatalista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone eternos.

52. Cuéntase que Demócrito se reia de todo; y se le atribuye el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo; así no fuera extraño que muchas de sus ideas hubieran sido meras hipótesis: cuando un hombre se rie de todo, es difícil distinguir en su lenguaje lo jocoso de lo serio.

53. Como quiera, es cierto que no se afanaba mucho por dar consistencia á su filosofía; su sistema tiene el inconveniente de estribar en el aire. ¿Cómo se prueba la existencia de los átomos, con sus figuras, garfios y movimientos en torbellino? ¿Por dónde se sabe que los cuerpos se nos hagan sensibles con emanaciones que envíen al alma? La experiencia no es posible en este caso; y Demócrito no se ocupó de probarlo con la razon, seguro de que el trabajo era excusado. Es una hipótesis á propósito para seducir á un espíritu superficial; y que halaga á los que pretenden explicar el universo como un todo simplemente mecánico: por esta razon han encontrado físicos distinguidos que lo han desenterrado en los tiempos modernos. En la actualidad, no hay filósofo de ninguna escuela que se atreviese á tomarlo por base de un sistema metafísico ni físico.

54. La risa de Demócrito era el preludio del escepticismo que hizo después estragos en la filosofía griega; quien dice que la

verdad está oculta en un pozo profundo, está muy cerca de sostener que no es posible sacarla á la luz del dia.

XIII.

HERÁCLITO.

55. Heráclito de Efeso, á quien miran algunos como un discípulo de la escuela eleática, vivia por los años de 300 antes de la era vulgar. Se distinguió por su carácter atrabiliario, en contradiccion con el de Demócrito; este reia, aquel lloraba. Se le atribuye comunmente el haber señalado el fuego como principio de todas las cosas, pero no falta quien crea que este elemento no era mas que un símbolo en que el filósofo envolvia sus ideas metafísicas. El cuidado con que Heráclito distinguia entre la sensacion y la razon, inclinan á opinar que no debió de pensar tan groseramente sobre el orígen de las cosas: puesto que miraba á la razon como único juez de la verdad, y á los sentidos como testigos de autoridad dudosa hasta que la razon la confirma; y que á esta la tenia por absoluta, comun á todos los hombres, independiente de los hechos contingentes, no parece natural que el manantial de ella lo hallase en el fuego; mayormente si se considera que hablaba de Dios como fuente de todos los conocimientos, que explicaba la inteligencia humana por la union con la divina, y por fin hacia consistir la virtud en el dominio de la razon sobre las pasiones. Tales doctrinas no se avienen fácilmente con la teoría del fuego, pues que esta no es mas que un materialismo puro.

56. Heráclito tuvo pocos discípulos, y no puede decirse que llegase á fundar escuela. Es probable que á esto contribuiria mas que la dificultad de sus doctrinas, la poca amabilidad de su carácter: los hombres no son amigos de una filosofía que empieza por llorar.

57. Llevaba Heráclito una vida muy austera: no obstante parece que no carecia de orgullo, si es verdad que habiendo empezado por decir que nada sabia, acabó por afirmar modestamente que nada ignoraba.

XIV

EMPÉDOCLES.

58. Empédocles, natural de Agrigento, explicó el orígen del mundo por la combinacion de los cuatro elementos : agua, aire, tierra y fuego, dando á este último la preferencia. Aunque no parece que en esta teoría se encerrase mas que la física de Empédocles, pues que distinguia entre el mundo sensible y el intelectual; no obstante, el modo con que explicaba la naturaleza y operaciones del alma, inspiran algunas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. En efecto, decia que el alma estaba compuesta de los cuatro elementos, y que conocemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, y así de los demás. Esta teoría es materialista : pero no concluye absolutamente contra el espiritualismo del filósofo; porque extendiendo al alma la distincion entre lo sensible y lo inteligible, quizás explicaba la sensacion por la materia, y la inteligencia por el espíritu.

59. Empédocles niega á Dios la forma humana, y afirma que es un ser necesario, espiritual, invisible é inefable. Esto dicen algunos, pero no lo cree Ciceron, pues que le achaca el que divinizaba los cuatro elementos.

60. Tocante al bien y al mal, atribuye el primero al amor y el segundo al odio; las pasiones del hombre han producido el mal sobre la tierra, destruyendo la armonía primitiva; pero esta se restablecerá con el triunfo del amor, que unirá en suave lazo á todos los seres del universo.

61. Empédocles no se contentó con aparecer filósofo, quiso representar el papel de santo y profeta. Su desgraciado fin en el cráter del Etna ha dado lugar á varias narraciones : siendo notable la que le achaca el haber querido pasar por Dios, desapareciendo de una manera extraordinaria. Pero esto ¿por dónde consta? ¿No seria mas sencilla la explicacion, diciendo que, aficionado al estudio de la naturaleza, quiso examinar demasiado de cerca los fenómenos del volcan, que acabó con su vida? Florecia por los años de 440 antes de la era vulgar.

XV.

SOFISTAS Y ESCÉPTICOS.

62. El gusto filosófico propagado por las escuelas de la Jonia é Italia, y el adelanto en la práctica de discutir que se elevaba á su verdadero arte en la dialéctica de Zenon, produjeron naturalmente el espíritu de disputa; y lo que antes era investigacion seria, acompañada del amor de la verdad, se fué convirtiendo en vanidad pueril y en objeto de especulacion. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente sobre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearon por una parte el descrédito de la filosofía; y por otra dieron mas amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela. Quien se acostumbra, aunque sea por juego, á sostener el pro y el contra de todo, corre peligro de caer en la duda de todo: así como los que toman la costumbre de balancearse, acaban por contraer una necesidad de balanceo.

63. Descuella entre los sofistas y escépticos Protágoras de Abdera, quien sostenia que no hay verdad absoluta, que todo es relativo y que el conocimiento es solo de apariencias, no de realidad; y que por tanto el hombre es la medida de todas las cosas. El escepticismo de Protágoras se liga con sus doctrinas ideológicas, que eran sensualistas. Como no admitia en el hombre mas que sensaciones, y estas son contingentes y variables, sacaba de aquí un argumento para combatir la verdad absoluta. Por manera que la doctrina sensualista que algunos ideólogos modernos han querido presentar como base de certeza, y preservativo contra los extravíos de la razon, figura desde los antiguos tiempos como un manantial de escepticismo. Y no sin fundamento; porque si no admitimos otra cosa que sensaciones, no tenemos otra base de certeza que una serie de fenómenos contingentes, y por consiguiente perdemos todo principio de necesidad. Siendo las sensaciones hechos subjetivos, que en muchos casos no representan la naturaleza del objeto, resultaria que no podrian darnos á conocer con certeza,

ni siquiera la realidad contingente que corresponde al fenomeno pasajero.

64. La teoría de la verdad relativa conduce á la falsedad absoluta : pues que hay poca distancia entre decir que no hay mas que verdad aparente, y el afirmar que no hay verdad alguna. La mera apariencia de la verdad no es la verdad; y as se explica porqué habiendo sostenido Protágoras que todo es igualmente verdadero, Gorgias Leontino sacó la consecuencia de que todo es igualmente falso. La razon fundamental de Gorgias es la imposibilidad de pasar de lo subjetivo á lo objetivo, y de conocer algo real, si la realidad no se confunde con el conocimiento, ó sin que la cosa conocida esté en el mismo sujeto que conoce. Gorgias opinaba que no existe nada; y añadia que aun suponiendo la existencia de algo, no podria sernos conocida, en no estando el objeto en el mismo sujeto. El argumento de Gorgias se ha reproducido en los siglos posteriores; y el idealismo panteista de Schelling se funda en la misma base.

65. Pródico, Hippias, Trasímaco, Calicles, Eutidemo, Diágoras, Critias y otros, se distinguieron en la escuela sofística, si es que merece el nombre de escuela una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razon y la verdad.

66. Excusado es añadir que el ateismo era una consecuencia de tales doctrinas : quien duda de todo, ¿cómo afirmará la existencia de Dios? Así es que Protágoras decia que no sabia lo que eran los dioses, y que aun ignoraba si existian. En el mismo error cayó Diágoras, cuya cabeza pusieron á precio los Atenienses. Protágoras fué tambien desterrado de Atenas, y sus libros quemados en la plaza pública.

Estos dos filósofos vivian por los años de 410 antes de la era vulgar.

XVI.

SÓCRATES.

67. El escepticismo y el ateismo, frutos de las pasiones y del espiritu de sofisma, iban desfigurando la filosofía de una manera lamentable : y á la sombra de las malas doctrinas se

corrompian las costumbres y se minaban los cimientos de la sociedad. Convenia pues que apareciese un hombre extrordinario capaz de oponerse á tantos estragos, y que pudiese llenar su objeto, no solo por la elevacion de sus ideas, sino tambien por las cualidades de su carácter. Este fué Sócrates. Nació en Atenas en 470 antes de la era vulgar; y murió en el de 400, condenado á beber la cicuta.

68. El nombre de este filósofo ha pasado á la posteridad como un modelo de juiciosa templanza en las investigaciones, y de moralidad en la conducta; y sea cual fuere la exageracion que en las narraciones se haya podido introducir, siempre resulta cierto que Sócrates ejerció grande influjo en la direccion de la filosofía griega, y que su fama fué respetada en los tiempos posteriores; triunfos que no se alcanzan sino con calidades eminentes.

69. La presuncion de los sofistas, que pretendian hablar de improviso sobre todo, halló un correctivo en la modesta expresion del filósofo de Atenas: una cosa sé, y es que no sé nada. Los que se burlaban de Dios, de la religion y de la moral, encontraron un freno en la doctrina de Sócrates, que, apartando la consideracion de lo demás, ponia la perfeccion de la filosofía en el conocimiento y culto de la divinidad, en el arreglo de la conducta, y en prepararse para recibir en otra vida el premio de las buenas acciones.

70. Se dice que Sócrates tenia un genio familiar, *dæmon*, con quien estaba en comunicacion frecuente. ¿Era impostura? ¿Era ilusion? La impostura no parece propia de un hombre que profesaba doctrinas tan severas, y aunque haya en favor de tal sospecha el ejemplo de otros célebres personajes de la antigüedad, esto no es bastante para admitirla. La buena fama de los hombres es siempre respetable, siquiera hayan vivido en tiempos muy remotos. Un filósofo que de tal modo se concentraba en la meditacion de las verdades morales, de la suerte del alma en la vida futura, y sus relaciones con la divinidad, no es extraño que cayese en la ilusion, creyendo que eran inspiraciones de un genio los productos de su viva fantasía y reflexion profunda.

71. El método de Sócrates era conforme á sus principios, enemigo de cavilaciones, se dirigia especialmente al buen sen-

tido de los oyentes, empleando la forma de diálogo que aproxima la discusion filosófica al trato comun de la vida. En su tiempo como en el nuestro, no faltaban filósofos que orgullosos de su razon despreciaban el sentido comun; Sócrates les enseñaba con su ejemplo que no es buena la filosofía que empieza por ponerse en contradiccion con las ideas y los sentimientos del linaje humano.

72. El mismo comparaba su método de enseñanza á un auxilio para el alumbramiento intelectual; no creia producir las ideas, sino sacarlas de donde estaban, ayudarlas á nacer. Este método se ligaba con sus doctrinas ideológicas; pues opinaba en favor de las ideas innatas, diciendo que pensar era recordar. Apoyaba su doctrina con el ejemplo de los niños, á quienes se puede ir enseñando la geometría, con solo procurar que desenvuelvan reflexiva y ordenadamente sus ideas sobre las figuras que se les vayan ofreciendo. Así es que sin consignar principios generales, ni establecer teorías, se dirigia á sus oyentes, haciéndoles alguna pregunta; segun la respuesta, preguntaba de nuevo, excitando y dirigiendo la reflexion de su discípulo hasta que le conducia á la verdad deseada; con lo cual conseguia que el amor propio no se sintiese humillado teniendo que recibir doctrinas ajenas; antes experimentase una complacencia al ver cómo salian de su propio seno las verdades que aprendia.

73. En medio de la humildad de su discusion, sabia emplear Sócrates una dialéctica contundente. Al disputar con los sofistas, confesaba su propia ignorancia; y como estos creian saberlo todo, se adelantaban fácilmente á exponer con extension sus doctrinas. Sócrates los oia, notaba los puntos flacos, las contradicciones; y tomando la palabra, los llevaba gradualmente á donde queria, cubriéndolos de vergüenza. Esta sabia hacerla mas abrumadora con su finísima ironía.

74. Sea cual fuere el concepto que se forme sobre el método socrático, es preciso reconocer un hecho que le abona, y es el que produjo hombres eminentes. Veremos en lo sucesivo que la filosofía griega recibe en la escuela de Sócrates un fuerte impulso que la levanta á una altura antes desconocida. No cabe duda en que una gran parte de este mérito se debe al filósofo de Atenas; aunque no seria justo exagerar las cosas hasta

el punto de atribuírselo todo. Sócrates fué discípulo de Archelao, y este lo habia sido de Anaxágoras, filósofo eminente que trasladó á Atenas las doctrinas de la escuela jónica. Es preciso no olvidar estas circunstancias, para no perder de vista el hilo que une la filosofía de occidente con la de oriente. No ignoro que Anaxágoras cultivó especialmente la física, y Sócrates la moral; pero ya hemos visto que la escuela jónica habia estado en íntimas relaciones con las de oriente; y que el estudio del mundo corpóreo no le hacia olvidar el del órden espiritual; del oriente recibió el occidente las doctrinas sobre el espiritualismo, la providencia, la vida futura y la inmortalidad del alma en una mansion de premio ó castigo.

XVII.

PLATON.

75. Ningun filósofo antiguo ha llegado á reputacion mas alta que Platon: el sobrenombre de divino expresa bastante la admiracion tributada á su genio. Nació en Atenas, segun unos en 426 antes de la era vulgar, segun otros en 429 ó 430. Vivió hasta una edad muy avanzada: los que menos años le dan, le hacen llegar á los ochenta.

76. Oyó á Sócrates durante ocho años, y en seguida viajó por el Egipto, la Sicilia y la Gran Grecia, donde á la sazon florecian las escuelas pitagórica y eleática. Enriquecido con los tesoros de oriente y occidente, amplió las doctrinas de su maestro; al paso que este solo se habia ocupado de la moral, Platon se dilató por todas las regiones de los conocimientos humanos. A levantar su fama contribuyó mucho su talento oratorio y poético; sabido es el dicho de Tulio: « si los dioses quisieran hablar el lenguaje de los hombres, emplearian el de Platon. »

77. Su escuela se llamó académica, porque enseñaba en un lugar de este nombre, que era jardin de un ciudadano llamado Academus. La forma de sus discusiones era el diálogo á imitacion de Sócrates; y conservando algo de la máxima de su maestro: solo sé que no sé nada, era muy cauto en afirmar,

y examinaba con calma y detenimiento las opiniones opuestas. De aquí resulta la dificultad de conocer muchas veces su verdadera opinion; pues no se alcanza fácilmente si la adopta, ó si la deja á la responsabilidad de los personajes que introduce en sus diálogos.

78. Esta dificultad se aumenta á causa de que encubria bajo el misterio una parte de sus doctrinas, imitando á los pitagóricos que tenian una explicacion para el público y otra para los iniciados; con lo cual si bien nos dejaba en la oscuridad sobre varios puntos, evitaba al menos el que se le obligase como á Sócrates á pagar su filosofía con un vaso de cicuta.

79. De esta oscuridad se han quejado muchos, entre ellos Fontenelle, quien además pretendia encontrar en el filósofo no pocas contradicciones. Esto no es extraño si se reflexiona que cuando se fluctúa ó se aparenta fluctuar entre doctrinas opuestas, es fácil que los escritos ofrezcan cierta variedad, que se acerque á la contradiccion. Antes que el filósofo francés le habia hecho el mismo cargo Ciceron, bien que en boca del epicúreo Veleyo. (*De Nat. Deor.*, lib. I.) « Largo seria, dice, el contar las variaciones de Platon. « *Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere.*

80. A semejanza de muchos filósofos de la antigüedad, admitia Platon la eternidad de la materia; pero explicaba la formacion del universo como obra de una inteligencia infinita. En la importancia que daba á las matemáticas, se ve que alcanzaba cuán necesarias son para el estudio de la naturaleza; conocida es la inscripcion de la puerta de su escuela : « No entre aquí el que ignore la geometría. »

81. La inmortalidad del alma se halla sostenida con calor y elocuencia en los escritos de este filósofo : calcúlese cuál seria el efecto de sus palabras por lo que Ciceron nos refiere de Cleombrato de Ambracia, quien, habiendo leido el libro de Platon sobre esta materia, concibió tal deseo de pasar á la otra vida, que desde un muro muy alto se precipitó al mar : *Quem ait* (*Callimacus*) *cum ei nihil adversi accidisset, e muro se in mare abjecisse, lecto Platonis libro.* (*Tusc.*, lib. I, § 34.) En algunos pasajes habla de la metempsícosis ó trasmigracion de las almas, que habria aprendido en las escuelas de oriente y

de Italia. Tambien se pudiera dudar si esta era su opinion, ó solamente una de tantas teorias como pone en escena.

82. Las doctrinas morales de Platon son las de Sócrates; y á mas de la sancion de la conciencia y de su orígen divino, señala premios y castigos en la vida futura.

83. El alma, segun Platon, no solo existirá después del cuerpo, sino que existia antes que él; por manera que sus ideas actuales son recuerdos de un estado anterior á su union con la materia organizada.

84. Sin ser escéptico ni idealista, pudo Platon dar lugar á que el escepticismo y el idealismo se desarrollasen en los tiempos posteriores: el escepticismo, á causa de que en sus escritos se hallan razones en pro y en contra de todo, y propuestas en ta forma que no siempre se descubre á cuál da la preferencia; el idealismo, porque llevando hasta el refinamiento su ideología espiritualista, parece á veces olvidarse de la realidad de la materia. Para comprender esto es preciso tener noticia de lo que él llamaba ideas.

85. Las ideas del sistema de Platon no eran simples especies ó conceptos de las inteligencias; no eran meros tipos que hubiesen servido para la formacion de las cosas, ni tampoco seres débiles y pasajeros que tuviesen una existencia fugitiva; por el contrario, las ideas eran lo que en el mundo hay de real, de necesario, de absoluto; eran al propio tiempo orígen del conocimiento y de la realidad, eran tipo y causa de todo lo que existe en el universo.

86. En esta doctrina se descubre un extraordinario esfuerzo contra el sensualismo; un deseo de levantar la ciencia á un órden absoluto, necesario, superior á los pasajeros fenómenos de la sensibilidad; notándose una grande elevacion de ingenio en el consignar la parte fija, invariable, eterna que se halla en el mundo de la razon. Pero segun como se la interprete puede dar ocasion á graves errores; y hé aquí uno de los puntos en que se echan de menos la claridad y precision en las obras de este filósofo.

87. La doctrina de Platon es incontestable si se limita á señalar la línea, mejor diremos el abismo, que separa de la esfera sensible la racional, la necesidad de admitir un órden de ideas absoluto, que no nazca de los fenómenos individuales y con-

tingentes del espíritu, sino que sea su regla y criterio. (V. *Ideología*, cap. III y XIII.) Es incontestable tambien si afirma que las verdades ideales deben tener un fundamento real, y que la necesidad del mundo racional no se explica, en no buscándole una fuente superior á las razones individuales. (*Ibid.* y *Filosof. fund.*, lib. IV, cap. XXIII y sig.) Esto es verdadero, es cierto; esto no han podido destruirlo Condillac y sus discípulos; la escuela sensualisa ha sido vencida en los tiempos modernos como lo fué en los antiguos; entonces como ahora, el espíritu humano no ha consentido que se le arrebatasen sus mas altas prerogativas. Pero ¿dónde busca Platon la necesidad, la realidad de las ideas, de los tipos de todas las cosas? ¿En la inteligencia divina? Entonces su doctrina es incontestable tambien. En el ser infinito se halla la razon, el tipo, la causa de todo ser finito, así en el órden ideal como en el real; allí está la fuente, no solo de la realidad, sino tambien de la posibilidad. Nada existiria, nada seria inteligible, nada posible, si no existiera Dios.

Si Platon tomase las ideas en este sentido, bien pudiera decir que son absolutas, necesarias, eternas, tipo y causa de todas las cosas, fuente de toda verdad y realidad; pero si por ideas entiende seres distintos é independientes del ser infinito, su teoría es insostenible. ¿Cómo puede haber nada necesario fuera del ser absolutamente necesario? ¿Cómo puede haber nada real, independiente de la realidad infinita? ¿cómo puede haber una luz de los entendimientos, independiente de la infinita inteligencia? Si las ideas son absolutas y necesarias, cada una de por sí será Dios; y Platon cae en un politeismo ideal; y se verá precisado á admitir muchedumbre de dioses, no subordinados entre sí, sino todos necesarios é infinitos.

La subsistencia de las ideas, independientemente de Dios, parece no estar de acuerdo con sus doctrinas respecto al orígen del mundo. En efecto: supuesto que mira al universo como obra de la inteligencia divina, debe convenir en que Dios tenia en su entendimiento *ideas* de lo que hacia; si, pues, se ha hecho todo con arreglo á los tipos eternos de que nos habla Platon, dichos tipos estaban en el entendimiento divino. Decir que la misma inteligencia de Dios recibe su luz de las ideas absolutas, considerándolas como seres distintos á los cuales se

conforma, es la mas extravagante de las ficciones; porque si hallamos en el ser necesario las ideas con que hace las cosas, ¿porqué hemos de buscar á estas ideas un ulterior orígen, en algo distinto del ser necesario? ¿Buscamos necesidad? Allí está. ¿Buscamos plenitud de ser? Allí está. ¿Buscamos infinita inteligencia? Allí está. ¿Buscamos unidad donde se halle el principio, orígen y vínculo de todas las verdades? Allí está. ¿Con qué razon, pues, saldríamos del ser infinito, é imaginaríamos otros independientes de él?

88. Las teorías morales de Platon son sublimes; baste decir que hace consistir la virtud en la imitacion de Dios. No es tan feliz cuando desciende á la práctica: en su famosa *República* se hallan cosas que ruborizan; y á sus *Diálogos* los ha llamado Jefferson libelos contra Sócrates.

89. El bello ideal de su política era la absorcion del individuo por la sociedad, la cual habria llegado á su mas alta perfeccion, cuando todo fuese comun, inclusas las mujeres. « El estado mas perfecto, dice Platon, será aquel en el cual se practique mas al pié de la letra, y cumplidamente, el antiguo adagio, de que todo es realmente comun entre los amigos. Donde quiera que suceda, ó deba suceder un dia, que sean comunes las mujeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible á fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra propiedad, de modo que lleguen á ser comunes, en cuanto sea dable, aun las cosas que la naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, los oidos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oir, ver, en comun, y aprueben ó censuren todos unas mismas cosas, y sus penas y placeres tengan unos mismos objetos; en una palabra, donde quiera que las leyes se propongan hacer al estado perfectamente *uno*, allí hay el colmo de la virtud política, y las leyes no pueden tener direccion mejor. Ese estado, ya sea morada de dioses, ó hijos de dioses, es la mansion de la mas cumplida felicidad. » (*De las leyes*, lib. v.)

90. Las ideas de Platon sobre la esclavitud, y todo lo concerniente á la organizacion de la sociedad, se resienten del espíritu de su tiempo: se experimenta una impresion desagradable al encontrar ciertas doctrinas y sistemas en los escritos de un varon tan eminente. (V. *El protestantismo comparado*

con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea, tomos 1 y 2.)

XVIII.

ARISTÓTELES.

91. Al lado de Platon merece un lugar preferente su insigne discípulo Aristóteles. Nació en Estagira de Tracia, por los años de 382 antes de la era vulgar. Su nombre va unido al de Alejandro Magno de quien fué preceptor. Alejandro solia decir que á su padre le debia el vivir, y á su maestro el vivir bien.

92. Aristóteles fué discípulo de Platon por espacio de veinte años; y este le distinguia entre los alumnos; conociendo sus grandes talentos llamábale la mente, el alma de su escuela. Su ingenio extraordinario no era á propósito para seguir á ciegas el camino trazado por su maestro; fundó pues una nueva escuela llamada de los peripatéticos, porque tenian la costumbre de enseñar paseando, en un lugar llamado Liceo.

93. El genio de Aristóteles no era poético como el de Platon; inclinábase á lo positivo y práctico, y por consiguiente propendia á los términos medios. Sus escritos son cultos, elegantes, modelo de estilo filosófico; pero carecen de aquellos arranques que distinguen á Platon, aproximándole á los poetas. Quizás contribuyó algun tanto á moderar el espíritu y el estilo de Aristóteles el vivir mucho tiempo en una corte, á la vista de negocios; tal realidad encierra escasa poesía. Como quiera, se nota en las obras de Aristóteles la especulacion metafísica combinada siempre con la observacion: se eleva á la region de las ideas, y allí excogita sus famosas categorías; pero no se desdeña de bajar á la tierra y escribir la historia de los animales. La diversidad de estas obras indica el espíritu de combinacion, característico de Aristóteles.

94. Probablemente ningun filósofo antiguo ni moderno ha ejercido una influencia igual á la de Aristóteles; pues que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas, y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros dias. Sin embargo, podemos conjeturar con harto fundamento que si él resucitase para revisar sus obras se quejaria de graves variaciones que en ellas se habrán hecho. Estropeadas por la

humedad, á causa de haber estado ocultas ciento treinta años, fueron restauradas y corregidas primero por Teyo Apellicon, y después en Roma por Tirannio y Andrónico en tiempo de Sila: ¿y quién es capaz de decir lo que pudieron hacer manos extrañas y que, tal vez en muchos casos, no entenderian el manuscrito, ora por estar borrado, ora por lo recóndito de su filosofía? Posteriormente, con el trascurso de veinte siglos han debido de sufrir considerables averías. Hay graves dudas sobre varias obras que se le atribuyen y que algunos críticos tienen por apócrifas; y por otra parte nos faltan algunos de sus trabajos, cuya memoria nos ha conservado la antigüedad. Ciceron inserta un magnífico pasaje de Aristóteles sobre la existencia de Dios, y que no se halla actualmente en las obras de este filósofo.

95. La ideología de Aristóteles se diferencia mucho de la de Platon. El filósofo de Estagira no admite las ideas innatas, y por consiguiente no explica el conocimiento como una reminiscencia. Asienta el principio de que todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* y al alma antes de recibir sensaciones, la considera como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Sin embargo, Aristóteles no es un verdadero sensualista: su ingenio era demasiado alto para contentarse con la filosofía de Locke y Condillac.

Por medio de las sensaciones se dispierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un órden superior al sensible; la cual eleva los materiales de la sensacion á la esfera intelectual, y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles. Cada sentido, de por sí, presenta el objeto externo bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, á mas de estar limitados á la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales; y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido ó sensorio comun; facultad superior á los sentidos particulares, y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que

estos le trasmiten por separado. Mas con esta reunion no se ha llegado todavía á objetos puramente inteligibles, ni á la percepcion intelectual de los sensibles; y hé aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles, y que nos da la percepcion *intelectual* de las sensibles. Estos conceptos puros, versen sobre objetos incorpóreos ó corpóreos, sobre realidades ó abstracciones, son las ideas; las que se distinguen esencialmente de las sensaciones. Hay pues una gravísima diferencia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos dicen : « Todo lo que hay en el alma es sensacion, actual ó recordada, primitiva ó trasformada; pensar es sentir; » aquel dice : « Las sensaciones son necesarias para dispertar la actividad del alma; pero esta actividad es muy superior á las facultades sensitivas. Por ella conocemos lo no sensible, y percibimos *intelectualmente* lo sensible. El criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles : el sentido percibe lo individual, el entendimiento lo universal.

96. Aristóteles conviene con Platon en distinguir de las sensaciones las ideas, y en poner en estas el verdadero objeto del entendimiento; pero no lleva las cosas hasta el punto de convertir las ideas en seres subsistentes; las mira como productos de una actividad, que obra con sujecion á las leyes del órden intelectual. Respecto á los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia, y los conceptos la forma ; respecto á los incorpóreos , las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual.

97. La variedad de formas universales que la actividad intelectual engendra, y que aplica á los objetos, se pueden reducir á ciertas clases, que Aristóteles llama categorías; son diez : sustancia, cantidad, relacion, cualidad , accion, pasion, lugar, tiempo, posicion y hábito. Segun Aristóteles se podian ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes : *Quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo*. Las ideas correspondientes á estas cuestiones forman las categorías.

98. Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debia inclinarse al exámen de las leyes del entendimiento; y hé aquí

porqué Aristóteles fué tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte á una altura muy superior á la que tuvieran en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento, órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio entre las cuales figura en primera línea el silogismo. Segun Aristóteles hay en nosotros dos especies de conocimiento: uno inmediato, otro mediato; el primero se refiere á los principios ó axiomas, verdades indemostrables, á que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba; el segundo tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas, y cuyo enlace no se nos ofrece á primera vista, sino que necesitamos sacarle por el raciocinio. Este se forma de juicios, los que á su vez se componen de ideas; y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del raciocinio. Como las palabras tienen tan íntima relacion con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este ramo importante: examinando la expresion de las ideas y de los juicios en los términos y proposiciones. Así, la lógica de Aristóteles forma un completo cuerpo de ciencia; cuya ingenio a trabazon no han podido menos de admirar los filósofos que le han sucedido. Sea cual fuere el juicio que se forme sobre su utilidad en la práctica, siempre es necesario convenir en que este es un monumento que honra al entendimiento humano, y que ha contribuido poderosamente á los adelantos ideológicos.

99. La cosmología de Aristóteles es tambien un sistema íntimamente trabado, aunque deja mucho que desear bajo diferentes aspectos. Su espíritu observador no podia satisfacerse con las teorías idealistas de Platon; ni su elevado genio podia contentarse con las mecánicas descripciones de Demócrito; así, ni admitió con el último la combinacion atomística, ni afirmó con el primero que el mundo corpóreo fuese una imágen de las ideas en las cuales se encontraba la verdadera realidad. Excogitó su materia y forma, y con ellas se propuso explicar el mundo.

100. La materia no es segun Aristóteles un conjunto de átomos; la forma no es la disposicion de estos en el espacio; si tal fuera su teoría se confundiria con la de Demócrito. La materia por sí sola no es cuerpo, pero es un principio que entra

en todos los cuerpos; carece de actividad, pero en cambio es una potencia universal para recibir todas las formas. La materia existe, mas no sola, sino en cuanto está unida á la forma que le da el acto, y junto con ella constituye la naturaleza. La forma es lo que actúa á la materia, la que uniéndose á ella la hace ser, y ser tal cosa; la forma no existe separada de la materia; ella en sí no es mas que acto de la materia; de la cual necesita como de un fondo, de un *substratum*, donde se asiente y á que comunique su actualidad. Esta es la que se llama forma sustancial, á diferencia de las accidentales, que consisten en cierta disposicion de las partes, ó en otras modificaciones que no afectan la íntima naturaleza del cuerpo. La tierra combinada con otros elementos da una planta, esta se trasforma en madera, esta en carbon, este en ascua, esta en ceniza: el fondo comun que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbon, de fuego, de ceniza, es la materia; el acto que da á esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo, es la forma sustancial. El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa ó silla; puede estar en quietud ó en movimiento; húmeda ó seca, caliente ó fria: estas modificaciones se llaman accidentes ó formas accidentales, á diferencia de la sustancial, que lleva consigo una naturaleza nueva.

101. Esta teoría es menos idealista que la de Platon, y menos mecánica que la de Demócrito. Aristóteles no hace de las formas unas ideas subsistentes en sí mismas; pero tampoco considera los cuerpos como simples conjuntos de partes. La diferencia entre ellos no resulta de la de una forma ideal, separada y subsistente en sí; pero tampoco consiste en el diverso modo de la colocacion de los átomos. Los cuerpos, aun suponiéndolos con una disposicion idéntica de partes, se distinguen por sus esencias particulares que resultan de la respectiva forma sustancial.

102. Al renacer en Europa la filosofía atomística ó corpuscular, fué muy ridiculizado el sistema de Aristóteles; sin embargo, la reflexion y la experiencia ha nenseñado que tampoco se explica el mundo por la diversa posicion de los átomos. Leibnitz observó que las teorías mecánicas no bastaban á las ne-

cecidades de la física; y en nuestros tiempos, lejos de que gan terreno la filosofía corpuscular, hay una tendencia hácia las teorías dinámicas, las que, exageradas, conducen al idealismo.

103. De la union de la forma con la materia resultan los cuerpos; pero entre estos hay un órden: los unos son primitivos, los otros son compuestos; aquellos son los elementos, estos el resultado. Los elementos son cuatro: agua, aire, tierra y fuego. La tierra y el agua son pasivos; el aire y el fuego activos. Todos los cuerpos sublunares se forman de la combinacion de estos cuatro elementos; mas para los celestes se necesita otro superior, del cual se componen los astros.

104. Segun Aristóteles, el mundo es eterno, no solo en cuanto á la materia, sino tambien á su forma; bien que dependiente de Dios en su movimiento.

105. El alma humana es distinta de los cuerpos: y la llama *entelechia*, palabra griega que segun Ciceron viene á significar mocion continua y perenne; *quasi quamdam continuatam et perennem motionem* (*Tusc.*, lib. I). Parece que Ciceron, tan versado en la lengua griega, y que tuvo la ventaja de conocerla viva, debió comprender el genuino sentido de la palabra *entelechia*: no obstante son muchos los críticos que no lo creen así, y opinan que no significa movimiento, sino cosa que es fin, ó finalidad; por manera que Aristóteles quiso expresar que el alma es un ser completo, acabado, fin del cuerpo, y que preside á su organizacion. Como quiera, es cierto que Aristóteles consideraba el alma como un ser distinto del cuerpo; no como un resultado de la organizacion, sino como un principio de la misma; la materia no le daba nada, lo recibia todo de ella.

106. ¿Admitia Aristóteles la inmortalidad del alma? Desde luego se puede asegurar que, segun las doctrinas de este filósofo, la muerte del cuerpo no implica la del alma; pues que no la miraba como el resultado de la organizacion, sino como el principio de la misma. Pero esto no basta para dejar en salvo la verdad; y segun parece no está bastante clara sobre este punto la mente del filósofo. Pretenden algunos que Aristóteles no admitia la personalidad del alma, sino durante la vida actual, y que en terminando esta se confundia en no sé qué entendimiento universal como una gota de agua en el Océano. Esta es una explicacion que me parece indigna de un genio tan emi-

mente; pero la experiencia enseña que la razon, abandonada á sí sola, cae en los mayores extravíos.

107. Al fin de sus dias Aristóteles fué perseguido como sospechoso de impiedad; por lo cual tuvo el disgusto de morir fugitivo de su patria. Fácil es comprender que un entendimiento como el de Aristóteles no se satisfacia con la religion idólatra; pero seria injusto acusarle de ateismo. Sábido es que probaba la existencia de Dios por la necesidad de un primer motor; y aunque no siempre se exprese con debida claridad, resulta de sus obras que miraba á Dios como un ser necesario, inteligente, distinto del universo, y causa del movimiento. Si tuviésemos completas las obras de Aristóteles, conoceríamos su mente con mayor certeza; mas por lo que de sí arroja un precioso pasaje que de ellas nos ha conservado Ciceron, se deja entender que las ideas de este filósofo sobre Dios, como ordenador y gobernador del mundo, eran muy claras y fijas. Hé aquí sus palabras: « Si hubiese debajo de la tierra gentes que hubieran vivido en cómodas y espléndidas habitaciones, adornadas con estatuas y cuadros, y provistas de cuanto suelen disfrutar los que son tenidos por dichosos; y que sin haber salido nunca á la faz de la tierra, y habiendo oido hablar de dioses, salieran á esta superficie en que nosotros moramos; al ver la tierra, el mar, el cielo, la magnitud de las nubes, la fuerza de los vientos, el tamaño y la hermosura del sol, su fuerza activa, la difusion de su luz por el firmamento; y de noche la bóveda celeste tachonada de astros, las fases de la luna, ora creciente ora menguante; y todos estos movimientos periódicos, ordenados, permanentes, inmutables; por cierto que al contemplar semejante espectáculo dirian que hay dioses, y que el universo es obra de los dioses. » (*De Nat. Deor.*, lib. II.)

XIX.

CÍNICOS.

108. Las escuelas de Platon y Aristóteles no fueron las únicas que resultaron del movimiento intelectual provocado por Sócrates. Después de este filósofo vemos que hormiguean las

sectas, como no podia menos de esperarse atendido el carácter curioso y disputador de los Griegos. Algunas de estas escuelas no se pueden considerar como emanadas de las doctrinas de Sócrates; pues las hay que están en absoluta contradiccion; pero todas son hijas en cierto modo del impulso comunicado al espíritu griego por el genio de aquel hombre extraordinario.

109. Los que se distinguieron en la exageracion del principio de Sócrates fueron los cínicos. Su fundador Antístenes empezó á enseñar en un lugar llamado Cynosarges, ó templo del Perro Blanco; de aquí se los llamó cínicos : perros; nombre que además se granjearon por su lengua mordaz y sus maneras desvergonzadas.

110. Sócrates habia establecido que el bien supremo es la virtud, y que á esta debe posponerse todo; pero su discípulo Antístenes exageró ó mas bien adulteró esta verdad, diciendo que el hombre solo debe cuidar de la virtud, despreciando todo lo demás, inclusas las consideraciones de buena crianza. Empezó pues por vestirse pobremente; se dejó crecer la barba, y armándose de cayado y zurron, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel, y allí recibe á Alejandro : « ¿Qué quieres de mí? » le dice el conquistador : « Nada : solo que te apartes, pues me quitas el sol. »

111. ¿Quién duda que el hombre debe perderlo todo antes que la virtud; y que las riquezas, los honores, los placeres son objetos deleznables, indignos de nuestro amor? Pero inferir como los cínicos que nuestras casas deben sér un tonel, nuestros vasos la mano, y que para las necesidades de la vida no debemos atender á las relaciones sociales, es una exageracion no prescrita por la virtud. Esta, llevada á un alto punto, puede ciertamente conducir á un desprendimiento heróico, á pobreza absoluta, á privaciones y sacrificios de toda especie; pero nunca traspasa los debidos límites, olvidándose de lo que disponen la prudencia y la decencia : una virtud imprudente é indecente no seria virtud.

112. Bajo las exageraciones cínicas se ocultaba un gran fondo de orgullo : la vanidad de despreciarlo todo es una vanidad peligrosa. Bien habló el que dijo al cínico que hacia ostentacion de sus harapos : « al través de las roturas de tu vestido descubro tu vanidad.

113. Las exageraciones sistemáticas conducen á la locura. La escuela cínica, después de haber pasado por Crates, que vende todos sus bienes, y los distribuye entre los pobres, dando un bello ejemplo de desinterés, continúa por Metrocles y acaba en Menipo y Menedemo. Este último andaba por las calles gritando que habia venido del infierno para observar la vida de los hombres, y dar noticia de las malas acciones á las deidades infernales.

XX.

ESCUELA CIRENAICA.

114. Arístipo, indigno discípulo de Sócrates, pero digno antecesor de Epicuro, fundó la escuela de Cirene ó cirenáica. Segun esta, el único criterio de la verdad se halla en las emociones internas. *Cyrenaicorum, qui præter permotiones intimas, nihil putant esse criterii.* (*Cic.*, I. *Acad.*, lib. II, § 46.) El orígen de nuestros conocimientos es la sensacion; el fin del hombre es la felicidad, y esta consiste en el placer. Era rico y empleaba su fortuna en proporcionarse una vida conforme á su filosofía. No admitiendo diferencia entre el bien y el mal, buscaba únicamente los goces. Tal ejemplo es contagioso; su fácil teoría parece que se arraigó en su propia casa; allí nació el hedonismo ó doctrina voluptuaria, explicada sistemáticamente por su nieto, enseñado por su propia madre Arete, hija de Arístipo.

115. A todas las doctrinas que proclaman el deleite como bien supremo, les conviene que no haya Dios, y acaban por negarle; no es pues de extrañar que los discípulos de Arístipo cayesen en el ateismo. De esa escuela salió Teodoro de Cirene, llamado el ateo.

116. Sin embargo, no debemos inferir que todos los filósofos de Cirene se extraviaran hasta tal punto: Arístipo, su fundador, fué discípulo de Sócrates, y los errores del discípulo no podian destruir de repente todas las doctrinas del maestro.

117. Hegesias es contado entre los alumnos de la escuela cirenáica; pero este filósofo no debió de satisfacerse mucho con el hedonismo de sus maestros, pues que tan al vivo pin-

taba los males de la vida, y las ventajas de la muerte. Se dice que el rey Ptolomeo le prohibió hablar de esto en las escuelas; porque á consecuencia de sus doctrinas muchos se suicidaban. Lo refiere Ciceron : *A malis igitur mors abducit, non a bonis verum si quærimus; hoc quidem a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolæmeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere : quod multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent.* (*Tusc.*, lib. I, § 34.)

XXI.

ESCUELAS DE ELIS Y ERETRIA.

118. Phedon de Elis fundó la escuela llamada elíaca. Fué discípulo de Sócrates, cuyas doctrinas contribuyó á difundir. Sucedióle Plístano; y á este Menedemo de Eretria, que fundó la secta llamada de los Eretriacos; ponian todo el bien en el conocimiento de la verdad; pensaban como Herilo, pero amplificaban su doctrina. *A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur; Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* (*Cic., I. Acad.*, § 42.)

XXII.

ESCUELA DE MEGARA.

119. La escuela de Megara fué fundada por Euclides, á quien no se debe confundir con el famoso geómetra que un siglo después llevó el mismo nombre. Fué discípulo de Sócrates, y nada menos que con peligro de la vida. Cuéntase que estando prohibido á los habitantes de Megara entrar en Atenas bajo pena de muerte, iba él sin embargo todas las noches, vestido de mujer, y teniendo que andar mas de mil pasos. La aficion á la filosofía se trocó bien pronto en prurito de disputas; el arte dialéctica que hemos visto nacer en Elea, se refinó en Megara; sus filósofos se distinguieron en esta parte hasta el punto de merecer el renombre de disputadores.

XXIII.

PIRRÓNICOS.

120. ¿Quién creyera que el escepticismo pudo nacer de una idea virtuosa? Hé aquí sin embargo cómo fué conducido Pirron de Elea á un extremo tan deplorable. Empezó por encarecer la importancia de la virtud y la necesidad de dedicarse á ella exclusivamente, dejando inútiles investigaciones que no podian conducirnos al conocimiento de la verdad. Hállanse en esta doctrina las dos máximas de Sócrates : 1ª. la virtud es el supremo bien ; 2ª. solo sé que no sé nada. Mas Pirron insistió mucho en la última; trató de apoyarla con su dialéctica, no advirtiendo que al minar toda verdad minaba toda virtud, pues que la virtud es tambien una gran verdad. Pero el filósofo se habia ido engolfando en su sistema, y el amor propio no retrocede fácilmente : aceptó pues las consecuencias de sus principios : en la ruina de la verdad envolvió la virtud, y acabó por negarlo todo. ¿Cuál fué entonces su doctrina sobre la conducta humana? « Es difícil, decia, el despojarse totalmente de la naturaleza; » y así dejaba por única regla el vivir conforme á la misma. ¿Qué se inferia de esto? Si no hay verdad absoluta no hay moral; solo hay apariencias entre las cuales descuellan las sensibles; de aquí á la teoría del placer no hay mas que un paso; por manera que una filosofía que empieza por una exageracion de la moral, acaba en el cieno de la corrupcion.

121. El escepticismo, cuya cuna hemos hallado en Elea, se desenvuelve en la escuela de Pirron, y de su discípulo y amigo Timon, á quien se atribuye el haber excogitado diez argumentos para combatir toda verdad, ó sean diez motivos de duda. Todavía encontraremos posteriormente las ramificaciones de esta escuela. Ya la hemos visto nacer entre los primeros eleáticos (XV), y la veremos continuando hasta nuestros dias.

XXIV.

EPICÚREOS.

122. La doctrina cirenáica dió sus frutos : el hedonismo de Arístipo quedó como una mala simiente para emponzoñar á las escuelas. Su mas famoso propagador es Epicuro, que vivia por los años de 300 antes de la era cristiana.

123. La filosofía de Epicuro tuvo muchos secuaces : nada mas natural : es cómoda. El mérito de este filósofo era escaso; si se hubiese dirigido al entendimiento, no habria sido capaz de fundar escuela; ¿pero quién no la funda si quiere halagar las pasiones?

124. Epicuro, que tal preferencia daba á los sentidos, era sin embargo muy ignorante en las ciencias físicas : *totus alienus.* (*Cic., De fin.,* lib. I.) Siguió á Demócrito en la teoría de los átomos ó corpuscular; pero queriendo mejorarla, la estropeó; *ut ea quæ corrigere vult, mihi quidem depravare videatur.* (*Ibid.*) No podia ser buen físico quien desdeñaba la geometría, y aconsejaba á su amigo Polieno que procurase olvidarla. (*Ibid.*) Se gloriaba de no haber tenido maestro : para ser ignorante no se necesita.

125. La lógica de Epicuro no era una ciencia, era un conjunto de reglas : *cánones;* por esto no la llamó dialéctica, sino canónica. Como no admitia mas que sensaciones, toda su lógica se limitaba á dirigir estas. El criterio de la verdad lo ponia en los sentidos : Epicuro no reconoce órden intelectual.

126. Algunas veces habla de los dioses; pero en tal filósofo este lenguaje es un sarcasmo. Para él solo hay materia y movimiento : lo demás es nada. Los negaba en la realidad ; los dejaba de palabra : *Re tollens, oratione relinquens Deos.* (*De Nat. Deor.,* lib. I.)

127. Como quiera, Epicuro tuvo buen cuidado de negar la Providencia de los dioses, para el caso que existieran. « Un Ser eterno y feliz, dice, ni tiene pena ni la da; ni se indigna, ni ama. » (*Cic., De fin.,* lib. I.) Con esta doctrina, fácilmente se infiere á qué se reduce, segun Epicuro, la vida futura : á nada : la muerte es el fin de todo.

128. La moral corresponde á la metafísica : el edificio al cimiento. Para Epicuro el bien es el placer, el mal el dolor; gozar del primero y huir del segundo : hé aquí toda su moral. Honesto, inhonesto, lícito, ilícito, deber, obligacion, virtud, vicio; todo se convierte en palabras sin sentido. El filósofo las usa algunas veces; y hasta parece que intenta encubrir lo repugnante de sus doctrinas, encomiando á la virtud; pero pronto se olvida de su designio, y cae de nuevo en el lugar que le corresponde : el lodo.

129. ¿Qué importa el recomendar la templanza, cuando esta recomendacion no tiene mas objeto que el placer mismo? El epicúreo dice : « Gozad con moderacion para que podais gozar por mas tiempo y mejor; » pero el destemplado dirá, « Si no hay mas regla que el placer, quiero calcular á mi modo el valor de su cantidad y calidad; » y es temible que muchos, aun cuando conozcan que abrevian su vida con el desórden, repitan la famosa frase : *corta y buena*. Además, suponiendo que Epicuro llegase á formar un sabio á su manera, el tipo de su perfeccion ideal seria un buen calculador en todo lo que atañe á salud y comodidades: así los hombres morales por excelencia, serian los mas sanos y gordos : ***Epicuri de grege porcos***, dijeron con verdad los antiguos.

130. El íntimo amigo de Epicuro, su discípulo predilecto, fué Metrodoro. Este, segun nos dice Ciceron, se indignaba contra su hermano Timócrates, porque dudaba de que toda la felicidad consistiese en el vientre; *quod dubitet omnia quœ ad beatam vitam pertinent ventre metiri*. (***De Nat. Deor.***, lib. I, § 40.)

Para oprobio de la escuela de Epicuro, se ha conservado en las obras de Plutarco un fragmento de la carta á que alude Ciceron. « ¡Oh qué gozo, qué gloria para mí, el haber aprendido de Epicuro el modo de contentar mi estómago! porque en verdad, ó Timócrates, el bien soberano del hombre está en el vientre. » Quien tales cosas escribia á un hermano, ¿qué diria al estar en libertad entre sus amigos?

131. El ilustre Romano se indignaba contra esta doctrina; su grande alma no podia ni tolerarla siquiera; y como además estaria viendo los estragos que hacia en las costumbres, agota contra ella los tesoros de su elocuencia : para formarse idea de

Epicuro y su sistema, es preciso leer á Ciceron. Tan pestilente doctrina debió de contribuir á la decadencia de Roma, pues sabemos por Ciceron que el retrato de Epicuro se hallaba en cuadros, en vasos, y hasta en las sortijas. *Cujus imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent.* (*De fin.*, lib. v.)

132. El epicureismo práctico es la obra de las pasiones; el teórico es un servicio que el entendimiento les presta: hé aquí porqué le hemos visto resucitar en los tiempos modernos.

XXV.

ESTÓICOS.

133. La escuela estóica, fundada por Zenon de Citium, y que tomó el nombre del pórtico en que este enseñaba, se ha hecho célebre por la severidad de su moral. Adoptó el rigor de los cínicos, mas no su impudencia. Zenon fué discípulo del cínico Crates; pero se instruyó posteriormente en la escuela de Megara bajo la enseñanza de Stilpon, y en la platónica, oyendo primero á Xenócrates y después á Polemon.

134. Segun los estóicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad; el vicio la desdicha. La virtud es sabiduría; el vicio insensatez. El sabio ó virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz, sean cuales fueren sus aparentes infortunios; si le atormentan en el potro, le meten en el toro de Fálaris, ó le destrozan lentamente sus carnes, continuará dichoso: su ventura es imperturbable; nada pueden contra ella los hombres; la conciencia es un cielo. Verdad es que á mas de la virtud y vicio, hay en el mundo otras cosas que parecen buenas ó malas; mas los estóicos, temerosos de contaminarse, no les daban estos nombres, sino el de preferibles ó posponibles; los de bien y de mal los reservaban á la virtud y al vicio.

135. El *sabio* de los estóicos es una especie de ser impasible, á quien nada puede perturbar. Todo lo tiene y nada puede perder, y así no teme; nada le falta, y así nada desea: las pasiones que se levantan en los demás hombres, el sabio las conserva encadenadas, siempre, en todas ocasiones, en la

fortuna próspera ó adversa. La familia perece, los amigos mueren, la patria se hunde, el mundo se desploma : el sabio está sereno; el gozo retoza, la alegría se derrama, el dolor gime, la tristeza suspira, el asombro se petrifica, el terror se hiela y enmudece ; el sabio continúa impasible.

¿Dónde está ese hombre? Entre los antiguos no se le encuentra ; es un ser ideal que ellos concebian, nada mas.

136. ¿Cuáles eran las doctrinas en que pretendian apoyar tanta virtud? es sensible que tan bellos sentimientos no tuviesen por cimiento una sólida teoría. ¿Cuál era el Dios de los estóicos? El fuego : uno de los cuatro elementos. ¿Qué era el alma? Una centella de fuego. ¿A qué condiciones está sujeto el ejercicio de su accion? La necesidad. El *hado, fatum :* el alma, segun los estóicos, no es libre. ¿Cuál el porvenir que nos espera, en recompensa ó castigo? El alma, ó muere con el cuerpo, ó vive solo por largo tiempo; á la manera de las cornejas, como dice con gracia Ciceron. (*Tusc.*, lib. 1.)

Por manera que con un dios corpóreo, un alma material, sin libertad ni vida futura, querian cimentar una moral tan severa : no es mas difícil el levantar una pirámide como las de Egipto sobre un monton de arena.

137. El estoicismo continuó por algun tiempo aun después de haber aparecido sobre la tierra la religion cristiana; estóicos fueron Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Por lo que nos ha quedado de los escritos de aquella época, parece que el estoicismo se elevaba á mayor altura : ¿cuál es la causa? La influencia del cristianismo. A la sazon se leian ya por todo el mundo romano los Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento : y Atenágoras y san Justino dirigian á los emperadores las apologías de la religion cristiana. Villemain, en su obra de la Filosofía estóica y del cristiano, ha hecho notables observaciones en confirmacion de esta verdad. (*Misceláneas*, t. II.)

138. La cosmología de los estóicos se reducia á explicar el mundo por la accion del fuego : materia pasiva, y fuego que da movimiento, accion, vida; hélo aquí todo. Esto ni siquiera tiene el mérito de la novedad : lo hemos hallado en escuelas anteriores.

139. Su ideología estaba conforme con sus principios mate-

rialistas: no habiendo mas que cuerpos, no hay mas inteligencia que la sensacion: toda la actividad del alma se dirige á esta; y de aquí no puede pasar, porque fuera de esto no hay nada.

Sin embargo, ocupándose el alma de los materiales ofrecidos por la sensacion, se forma varias clases de conocimiento: sus grados los explicaba Zenon con gestos. Abria la mano, y mostraba el reverso de ella; hé aquí, decia, la representacion: *visus*. Encorvaba un poco los dedos; hé aquí el asenso; *assensus*. Cerraba la mano, y mostraba el puño; hé aquí la comprension: *comprehensio*. Con la mano izquierda cogia el puño de la derecha, y le apretaba fuertemente; hé aquí la ciencia, patrimonio del sabio. (*Cic.*, *I. Acad.*, lib. II.)

140. El método de los estóicos era oscuro, sutil, como de quien descarna huesos, ó saca espinas con alfileres: *nec more hominum acu spinas vellentium, ut Stoici, nec ossa nudantium.* (*Cic.*, *De finibus*, lib. IV.)

141. Su lógica abundaba de sutilezas: ocupándose solo de la parte relativa al arte de disputar, se olvidaban de la inventiva.

142. No siempre estuvieron de acuerdo los discípulos de Zenon: profesaban con harta frecuencia opiniones encontradas, que no hay necesidad de exponer aquí. Se distinguen en esta escuela Perseo, Ariston, Herilo, Cleantes, descollando Crisipo, llamado la columna del Pórtico.

143. Los estóicos fueron poco felices en el arte de hablar. Zenon era tan frio que era capaz de apagar el fuego en quien lo tuviese: *Restinguet citius, si ardentem acceperit.* (*Cic.*, *De finib.*, lib. IV.) Cleantes y Crisipo escribieron un arte retórica: de la de Crisipo dice Ciceron con mucho donaire: « Si álguien quiere aprender á callar, no debe leer otra cosa. » *Si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* (*Ibid.*)

XXVI.

LA ACADEMIA NUEVA Y LA NOVÍSIMA.

144. Ya hemos visto cómo la escuela de Platon recibió el nombre de Academia; pero con el mismo título se designaron otras, bien que añadiéndoles los epítetos de vieja, media y

nueva, ó vieja, nueva y novísima, con relacion á tres épocas principales.

145. La Academia vieja empieza en Platon, ó mas bien en Sócrates, quien inauguró el método de discutir en pro y en contra, absteniéndose de afirmar y diciendo que solo sabia una cosa, y es que no sabia nada. Pero así por el nombre, como por la forma, puede ser mirado Platon como el fundador de la Academia, pues que con su talento, elocuencia y método constituyó una verdadera escuela, y organizó un sistema filosófico en todas sus relaciones. La doctrina y método de Platon no se conservaron en Aristóteles, que impugnó en varios puntos las teorías de su maestro, ni fué tan cauto como él en guardarse de afirmar ó negar. Los fieles discípulos de Platon fueron Speusippo y Xenócrates, quienes continuaron la escuela académica enfrente de la peripatética. Sucediéronles Polemon, Crates y Crantor.

146. Entre los discípulos de Polemon se contaba Zenon, el fundador de la escuela estóica, quien, proponiéndose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposicion de Arcesilas, resultando de aquí la Academia media. Segun Ciceron, Arcesilas no disputaba por espíritu de contradecir, ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la oscuridad de las cosas, oscuridad que habia obligado á Sócrates á confesar su ignorancia, y antes que á Sócrates á Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y á casi todos los antiguos, quienes dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber; que los sentidos son limitados, el espíritu débil, la vida corta; que estando la verdad oculta en un pozo profundo, segun la expresion de Demócrito, todo lo regian las opiniones y las convenciones; y que así no quedaba lugar á la verdad, y todo se hallaba cubierto de tinieblas. Por lo cual, Arcesilas negaba la posibilidad de saber algo; ni aun aquello de Sócrates: sé que nada sé; de donde inferia que nada se debia afirmar, que á nada se debia asentir; que era necesario suspender siempre el juicio, calificando de temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente á su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera mas fácil librarse de la tentacion de afirmar. El método de Arcesilas no encontró por de pronto mucho séquito, pero se sostuvo con

cierto brillo, merced á los talentos del fundador, que se distinguia por su agudeza de ingenio, y admirable gracia en el decir.

147. Sucedióle Lacides; este tuvo por discípulo á Evandro, quien fué maestro de Hegésino, cuyas lecciones recibió el famoso Carnéades, fundador de la nueva ó mas bien novísima academia, por los años de 180 antes de la era vulgar.

148. Era Carnéades hombre de talento extraordinario, de mucha facundia y elegancia, y versado en todas las partes de la filosofía, en lo cual excedia al mismo Arcesilas. Sostuvo como este que nada sabemos, ni aun sabemos que no sabemos; y cuando Antípatro le objetaba que al menos debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, respondia Carnéades que la regla era general, sin excepcion de ninguna clase; y por tanto, que en la ignorancia de todo quedaba tambien envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que Carnéades estableciese la duda universal, á la manera de Pirron; admitia probabilidades; solo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusion filosófica y la conducta de la vida. Además, parece que no llevaba su severidad hasta el punto de Arcesilas : este creia que el sabio no debe afirmar *nunca :* Carnéades á veces concedia que en ciertos casos la afirmacion era permitida. *Carneades, nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando.* (*Cic.*, *I. Acad.,* § 21.) Esto era un paso importantísimo, y separaba mucho á Carnéades de Arcesilas. Ciceron no aprueba esta reforma; y se inclina á creer que Carnéades no lo estableció así absolutamente, y que trató la cuestion sin resolverla : *hoc magis ab eo disputatum quam probatum, puto.* (*Ibid.,* 24.) Y en verdad que no habria mucha lógica en esta concesion de Carnéades : porque siendo doctrina fundamental de su escuela el que no hay ninguna representacion verdadera, que no pueda ser imitada por otra falsa, no se concibe porqué se encontrarian casos en que la afirmacion fuese legítima, á no ser que se destruya el cimiento de la Academia.

149. La escuela de Carnéades combatia hasta la misma dialéctica, comparándola con Penélope, porque deshacia á un tiempo la que habia tejido en otro. ¿Qué se necesita, preguntaban, para formar un monton? ¿Bastan dos granos? No. ¿Tres?

No. ¿Cuatro? No. Lo mismo, añadian, se puede preguntar sobre la riqueza y la pobreza, la fama y la oscuridad, lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho; y así decian que no es posible fijar nada, pues que por una gradacion vamos retrocediendo delante de una serie de interrogaciones que no nos dejan descansar. « Me pararé, respondia Crisipo. — Párate en buen hora, replicaba Carnéades; respira, duerme si quieres; pero ¿de qué te sirve el reposo? Te dispertarán, y te encontrarás de nuevo con las preguntas. — Pero haré lo que un buen conductor, detendré los caballos si veo un precipicio: no responderé nada: callaré. — Bien está; pero callas lo que sabes ó lo que no sabes: si lo que sabes, el silencio es orgullo; si lo que no sabes, caiste en la red. »

150. La dialéctica establece que toda proposicion es verdadera ó falsa: hé aquí un ejemplo de las sutilezas con que Carnéades combatia este axioma. « Si dices que mientes, y en efecto es así, mientes y dices verdad: luego tenemos el sí y el no. » Esto es un juego de palabras: porque en tal caso se dice verdad, respecto á la afirmacion de la mentira, como un hecho anterior: el *sí* se refiere al acto de mentir: el *no*, á la falta de verdad en lo afirmado por la mentira.

151. Vivió Carnéades hasta edad muy avanzada, teniendo á su lado á su discípulo Clitomacho, hombre muy aficionado al estudio, muy laborioso, y agudo como un Cartaginés: *acutus ut Pœnus.* La escuela académica continuó por Philon y Antioco Ascalonita, á quienes oyó Ciceron, en cuyo tiempo estaba casi abandonada en Grecia: *quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Græcia intelligo.* (*De Nat. Deor.*, lib. I, § 5

XXVII.

CICERON.

152. Los Romanos participaron muy tarde del movimiento filosófico: su carácter severo y amigo de empresas grandes hacia que desdeñasen los entretenimientos de las escuelas. Las costumbres, las leyes, el arte de la guerra, la extension de su imperio, tales eran los objetos de su predileccion. Sin embargo.

la continua comunicacion con los Griegos llegó á quebrantar algun tanto aquellos indómitos caractéres; á pesar de la severidad de Caton, por cuyo consejo fueron echados de Roma los filosofos, se apoderó de los dueños del mundo el prurito de investigar y disputar : vencedores de la Grecia, fueron vencidos por su bella esclava.

153. Antes de Ciceron se habia ya introducido en Roma la fiosofía griega; pero faltaba un escritor que, dándole brillo, la popularizase. El grande orador no habia descuidado ninguna clase de estudios que pudiese contribuir á la perfeccion del arte de hablar; así es que, á mas de los poetas y oradores, se habia nutrido desde su juventud con la lectura de los filósofos griegos. Las turbulencias políticas que amargaron los últimos años de su vida le obligaron á buscar un consuelo en los ejercicios filosóficos : privado de lucir su elocuencia en el foro y en el senado, destituido de toda influencia en los negocios públicos, y condenado á la oscuridad del hogar doméstico, donde le perseguia tambien la desgracia con la muerte de su hija Tulia, se consolaba de sus infortunios con el estudio de la filosofía, y con fomentar en su patria el movimiento intelectual, ya que le era imposible enderezar la marcha de las cosas políticas. Él propio lo indica así en diversos lugares; y al través de la severidad de sus doctrinas y elevacion de carácter, deja traslucir algun tanto la profunda tristeza que le devoraba. « Diré la verdad : mientras la ambicion, los honores, el foro, la política, la participacion en el gobierno, me enredaban y ataban con muchos deberes, tenia encerrados los libros de los filósofos; solo para precaver el olvido los repasaba leyendo algunos ratos, segun que el tiempo me lo permitia; mas ahora, cruelmente maltratado por la fortuna, y exonerado del gobierno de la república, busco en la filosofía un honesto solaz en mis ocios, y un lenitivo á mi dolor. » *Ego autem (dicam enim ut res est), dum me ambitio, dum honores, dum causæ, dum reipublicæ non solum cura, sed quædam etiam procuratio, multis officiis implicatum et constrictum tenebat, hæc inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovabam cum licebat legendo. Nunc vero et fortunæ gravissimo perculsus vulnere, et administratione reipublicæ liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc honestissimam iudico. (II. Acad.*

154. Si lícito fuera, debiéramos alegrarnos de las desgracias de Ciceron, ya que proporcionaron á las ciencias y á las letras tan insigne beneficio, dando orígen á sus obras filosóficas. No fundó ninguna escuela, ni tenia tampoco semejante pretension: solo intentaba difundir en su patria las doctrinas de la filosofía griega, acabando con los malos traductores, y hermanando la aficion á la ciencia con el buen gusto en el estilo y lenguaje. La elocuencia, la elegancia, el bien decir, eran los objetos predilectos del grande orator; no puede olvidarlos ni aun en los laberintos de las cuestiones filosóficas: después de haber brillado en la tribuna quiere brillar en la cátedra. « Hasta nuestros dias, la filosofía ha estado descuidada entre los latinos; faltóle el esplendor de las bellas letras; yo me propongo ilustrarla y propagarla; si en mis ocupaciones fuí útil en algo á mis conciudadanos, deseo que si es posible les aprovechen mis ocios. La tarea es tanto mas digna cuanto que, segun dicen, hay escritos sobre esto muchos libros en latin, por autores de sana intencion sin duda, mas no de bastante saber. Es posible que uno piense bien, y no acierte á expresarse con elegancia; y el escribir sin arte, sin belleza, sin nada que atraiga al lector, es perder tiempo y trabajo. Así esos autores leen ellos mismos, con los suyos, sus propios libros; y no encuentran mas lectores que los que desean la libertad de escribir mal. Por lo que si en algo pude contribuir á la perfeccion de la oratoria, con mas cuidado me dedicaré á mostrar los manantiales de la filosofía, de los cuales sacaba mi elocuencia. Así como Aristóteles, hombre de grande ingenio y vasto saber, emulando la gloria del retórico Isócrates, emprendió la eseñanza del bien decir, enlazando la sabiduría con la elocuencia, me propongo yo entrar en el rico campo de la filosofía, sin despojarme de mis costumbres oratorias: pues que siempre creí que la perfeccion de la filosofía consiste en tratar las grandes questiones con riqueza y elegancia. » (*Tusc.*, libro I, § III y IV.)

155 Las obras filosóficas de Ciceron no se distinguen tanto por su profundidad como por la abundancia de noticias, y por la lucidez de la exposicion en que nos da cuenta de los sistemas filosóficos. Se conoce que Ciceron no ha hecho de la filosofía su estudio preferente, y así es que no acierta á revestirse del

traje de escuela : en sus palabras se descubre siempre al político, y sobre todo al orador. Sus escritos filosóficos son de alta importancia para la historia de la filosofía; porque conociendo á fondo la lengua griega, disfrutando de obras que se han perdido, y habiendo visto con sus ojos los últimos resplandores de las escuelas que describe, es un testigo precioso para hacernos conocer el espíritu de la filosofía antigua.

156. Tocante á las opiniones de Ciceron, suele ser difícil el conocerlas con exactitud. Es académico en todo el rigor de la palabra. Introduce alternativamente en sus diálogos á filósofos de todas las escuelas; y aunque á veces se descubre cuál es la que prefiere, tambien sucede con harta frecuencia que no es fácil adivinar su verdadero pensamiento. Hasta se podria sospechar que en varias materias no tenia opinion, y que el estudio de los filósofos habia engendrado en su ánimo un espíritu de duda, que se hace sentir demasiado, aun en las materias mas graves. Pasajes tiene sumamente peligrosos. Como quiera, es preciso confesar que la penetracion de su espíritu y la elevacion de sus sentimientos, le inclinan siempre hácia lo verdadero, lo bueno, lo grande : si habla de Dios se expresa con un lenguaje tan magnífico, que los autores no se cansan de copiarle ; si trata del alma se resiste á confundirla con la materia, y no concibe que pueda acabar con el cuerpo; si de la moral, se indigna contra Epicuro, y pondera la sublimidad y belleza de la virtud con un estilo que arrebata y encanta.

157. Ciceron hubiera sido mas filósofo si hubiese meditado mas y leido menos; se conoce que escribia teniendo á la vista las obras de todas las escuelas griegas; y su mente, clara como la luz, se ofusca á menudo con la abundancia y embrollo de los materiales que se empeña en ordenar y esclarecer. Nunca ve con mas lucidez y exactitud que cuando se abandona á las inspiraciones de su genio, olvidando los sistemas de sus predecesores, y sometiendo los objetos al fin ó criterio de su elevado entendimiento, y á las sanas inspiraciones de su corazon noble y generoso.

158. En Ciceron se retrata el estado de la filosofía poco antes de la venida de Jesucristo. El arte de discutir y de exponer habia llegado á mucha perfeccion; todo se habia ventilado, pero con escaso fruto para la certeza; los grandes problemas sobre

Dios, sobre el hombre, sobre el mundo, la filosofía humana los contemplaba, mas no los resolvia: daba un paso en el buen camino, pero luego se extraviaba, y fluctuante entre contradicciones, inconsecuencias é incertidumbre, casi desesperaba de encontrar la verdad y se refugiaba en el escepticismo. No le profesa abiertamente Ciceron; pero en muchos pasajes manifiesta una profunda desconfianza. Como quiera, hé aquí cómo se explica él mismo sobre el método de filosofar que le parece mejor; en lo cual no dejaria tambien de influir la natural moderacion de su carácter. « Fáltame hablar de los censores que no aprueban el método de la *Academia;* su crítica me afectaria mas si les gustase alguna filosofía que no fuera la suya. Pero nosotros, que acostumbramos á rebatir á los que creen saber algo, no podemos llevar á mal el que otros nos impugnen: bien que nuestra causa es mas fácil, supuesto que buscamos la verdad, sin espíritu de disputa, con laboriosidad y zelo. Aunque todos los conocimientos estén erizados de dificultades, y sea tanta la oscuridad de las cosas y la flaqueza de nuestros juicios, que de muy antiguo, y no sin razon, desconfiaron de encontrar la verdad los hombres mas sabios; sin embargo, así como ellos no cesaron de investigar, tampoco lo dejaremos nosotros por cansancio; y el objeto de nuestras disputas no es otro, sino el que hablando en pro y en contra nos guien á la verdad, ó cuando menos nos acerquen á ella. Entre nosotros y los que creen saber, no hay mas diferencia, sino que ellos no dudan de la verdad de lo que defienden, y *nosotros tenemos muchas cosas por probables, á que nos conformamos, pero que difícilmente podemos afirmar.* » (*I. Acad.*, lib. II, §. 3.)

XXVIII.

ENESIDEMO Y SEXTO EMPÍRICO.

159. Al lado de las escuelas de Zenon de Elea y de Pirron, se habia establecido la académica, que si bien no lo negaba todo, y aun admitia la probabilidad, se guardaba de las afirmaciones como de cosa peligrosa é indigna de un sabio. La nueva academia de Arcesilas, desenvuelta luego en la novísima

de Carnéades, se enlazaba con el escepticismo puro, maes d lo que á primera vista pudiera parecer: quien no se atreve á afirmar nada no está lejos de dudar de todo, si es que yá no duda. El estado de los espíritus en el siglo anterior á la era cristiana favorecia las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo habian hecho vacilar todo, sin asentar ningun sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Ciceron. Era natural de Creta; aficionado á las doctrinas de Héráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo, renovando los diez motivos de duda universal que se atribuyen á Pirron. La filosofía de Enesidemo continuó sin grande importancia, hasta que, algun tiempo después, cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo á sistema las teorías escépticas.

160. Sexto Empírico se dedicó especialmente á distinguir entre lo trascendental y lo fenomenal, ó sea entre la realidad de la cosa en sí misma, y su apariencia con respecto á nosotros. No niega los fenómenos, conviene en que tenemos ciertas apariencias, pero sostiene que ellas no pueden conducirnos al conocimiento de la cosa en sí misma. Así es que admite la posibilidad de las ciencias experimentales, con tal que se ciñan al órden puramente fenomenal, y prescindan del trascendental.

161. La raíz del escepticismo de Sexto Empírico es su ideología sensualista. No admitiendo en el alma otra cosa que sensaciones, es peligroso el caer en el escepticismo. La sensacion es un hecho subjetivo, y por lo tanto no presenta al sujeto el objeto mismo: le ofrece solo una relacion, ó mas bien una afeccion, nacida de no se sabe qué. Además, la sensacion es contingente, varia, por lo que no puede conducir á nada fijo, ni aun en el órden á que se limita. En tal caso las proposiciones universales pierden su necesidad absoluta, porque son el simple resultado de inducciones, que nunca podremos completar; y así el espíritu humano flota entre un mundo de apariencias, como pluma ligera que divaga por la atmósfera, sin posibilidad de fijarse en ningun punto.

162. Si se admite esta teoría sensualista, el argumento de Sexto Empírico contra la posibilidad de la demostracion es insoluble. La demostracion se ha de fundar en algo indemos-

trable, so pena de proceder hasta lo infinito. Lo indemostrable no puede ser un hecho contingente; por lo tanto ha de ser un principio, un axioma, una proposicion universal; y como para llegar á esa universalidad hemos tenido que partir de hechos individuales, pues la hemos formado por induccion, resulta que lo llamado indemostrable se apoya en lo contingente, en cuyo caso el edificio queda sin basa. Es imposible deshacerse de esta dificultad si no se sale de la estrecha esfera de la doctrina sensualista, y no se admite en el espíritu un elemento superior á los sentidos, puramente intelectual, que se nutre de verdades necesarias, independientes de la sensibilidad. Desde el momento que se reconoce un órden intelectual puro, el argumento de Sexto Empírico se desvanece; porque se arruina su fundamento, cual es el que las verdades necesarias sean mero resultado de la induccion, y por tanto estriben en una basa contingente.

163. A la luz de la misma doctrina se suelta el otro argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de un criterio. « Este criterio, dice, no se encuentra en las sensaciones, pues que son contingentes, varias y aun opuestas. » No lo negamos; pero sostenemos al mismo tiempo que se le halla en la razon, la cual, siendo superior á las sensaciones, juzga de los materiales que estas le ofrecen. Pero el entendimiento, replica Sexto Empírico, es una cosa desconocida; los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre su naturaleza. Concedemos lo último; pero negamos que las cavilaciones de los filósofos puedan hacer vacilar la existencia de un órden puramente intelectual, superior á los sentidos, y que todos experimentamos en nuestra conciencia.

164. Es verdad que el espíritu, para conocer, no sale de sí mismo, que hay distincion entre el sujeto y el objeto, y que este no se nos presenta uniéndose por sí mismo al entendimiento; pero tampoco cabe duda en que hay correspondencia entre la idea y la realidad, y que no podemos suponer que el orden subjetivo está en contradiccion con el objetivo, á no ser que nos propongamos negar nuestra propia inteligencia, sosteniendo que de nada sirve ni aun en el mismo orden subjetivo. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXV.)

165. Los ataques contra la nocion de causalidad, renovados

en nuestros dias por Hume y Kant, se hallan en lo sistemas de Enesidemo y Sexto Empírico. Les argumentos de este último flaquean por dos puntos : 1°. porque estriba en la ideologia sensualista; 2°. porque no se eleva á la verdadera idea metafísica de *contener*.

Claro es que si no concebimos otras relaciones que las puramente materiales, tales como nos las representa la sensacion por si sola, no hallamos en las cosas sino una serie de fenómenos en el espacio y en el tiempo, sin que podamos pasar de la intuicion puramente sensible. En tal caso, habrá contacto, movimiento después del contacto; pero si nada añadimos no nos elevamos á la idea de causalidad.

El argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de que una sustancia pueda producir algo que no esté contenido en ella, nos recuerda el grosero sentido de la palabra contener, que hemos censurado en Spinosa. (V. *Ideología*, cap. XI, y *Teodicea*, cap. X.)

Otra dificultad propone Sexto Empírico, y es que el objeto debiera ser posterior á la causa, lo que es imposible, porque entonces habria causa sin efecto. No se concibe cómo semejante argumento se objeta seriamente. La causa en cuanto causa en acto, es decir, ejerciendo su causalidad, supone ciertamente que el efecto se produce; pero la causa, no ejerciendo su accion productiva, sino reservando su actividad para el momento de la produccion, no exige la existencia del efecto. ¿Quién encuentra dificultad en esta distincion?

XXIX.

ECLÉCTICOS DE ALEJANDRÍA.

166. Sometido el mundo al imperio de Roma, y aumentado la comunicacion entre los pueblos, no se limitaron las escuelas á un pequeño círculo; empezando desde entonces el espíritu de propaganda que tanto se ha desarrollado en los tiempos modernos. Habia empero algunos puntos, que, llevando ventaja á los demás, eran los centros del movimiento filosófico. Descollaba entre ellos Alejandría, ciudad que habia tomado

grande importancia bajo los Ptolemeos, y que ofrecia á los estudiosos el aliciente de una biblioteca muy rica. Allí tuvo orígen la escuela llamada ecléctica, que escogia de las demás lo que le parecia verdadero ó mas verosímil, sin ligarse con los principios de ninguna.

167. Las causas de la aparicion de esta escuela parecen ser: la misma disolucion á que habia llegado la filosofía, disolucion que inspiraba el deseo de reconstruir el sistema de los conocimientos humanos; la mayor comunicacion de las ideas establecida por la unidad de mando concentrado en Roma, ayudada por la difusion de las lenguas, especialmente la griega y latina; y por fin el impulso dado al espíritu humano por el cristianismo, que vino á revelar verdades antes desconocidas, aclarando además otras que los antiguos filósofos habian alcanzado con oscuridad y confusion. Natural era, pues, que los entendimientos poco satisfechos de las escuelas antiguas, rechazasen la sumision á la autoridad filosófica, y que quisieran escoger entre las varias doctrinas lo que mejor les pareciera.

168. Descollaron en la escuela de Alejandría muchos cristianos: bastará nombrar á Potamon, san Justino, Atenágoras y Clemente de Alejandría, que nos ha dejado el conocido pasaje en que describe su método. « Por filosofía no entiendo la estóica, la platónica, la epicúrea ó la aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado que sea conforme á la verdad, á la justicia, á la piedad, á todo esto llamo yo selecta filosofía. »

169. La escuela ecléctica, proponiéndose escoger de todas las doctrinas, propendia naturalmente al sincretismo, ó sea á la fusion de los varios sistemas por medio de una conciliacion. Semejantes empresas son harto peligrosas; pues queriendo dar un poco de verdad á opiniones encontradas, hay el riesgo de perderla por entero. Así se explican los extravíos de algunos miembros de aquella escuela.

170. Se ha escrito mucho en pro y en contra del eclecticismo: parece sin embargo que este no es punto que pueda ofrecer dudas, si se fija bien el estado de la cuestion. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿El buscar la verdad donde quiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Así lo profesaba san Clemente de Alejandría (168); en cuyo caso el eclecticismo no es mas que el dictámen de la razon y del buen

sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunion de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazon y unidad á la ciencia, entonces el eclecticismo es el caos en filosofía, la negacion de la verdad, la muerte de la razon.

Aclaremos estas ideas : el eclecticismo se refiere al método ó á la doctrina : si al método, todos debemos ser eclécticos, porque todos debemos buscar la verdad donde quiera que se halle; si á la doctrina, no significa nada, ó expresa la confusion de todas las doctrinas, y por consiguiente la ruina de la verdad.

XXX.

NEOPLATÓNICOS.

171. Los peligros del eclecticismo mal aplicado se manifestaron bien pronto : de ello nacieron errores de la mayor trascendencia. Ammonio Saccas, ecléctico, educado en la religion cristiana, viendo que entre los fieles obtenian algun favor las doctrinas de Platon, exageró las cosas hasta el punto de afirmar que en los dogmas cristianos nada se encerraba que pudiera mirarse como nuevo, pues lo mismo habian enseñado los filósofos de la Academia. Esto dió orígen á la escuela llamada neoplatónica, porque pretendia renovar las doctrinas de Platon. Segun estos filósofos, el cristianismo no debia ser considerado como una religion, sino como un sistema filosófico, lo que equivalia á condenarle. Fácil es concebir los extravíos que resultar debieron de un error tan fundamental.

172. Ammonio comunicó sus doctrinas á Herennio; á este sucedió Plotino, que estableció una escuela en Roma. Plotino era panteista. En ideología profesaba el principio de que el verdadero conocimiento es aquel en que el objeto conocido es idéntico con el sujeto que le conoce. Propagóse de este modo por occidente la errónea doctrina; y entre sus adalides mas señalados descuella Porfirio, que de palabra y por escrito la fué difundiendo con ardor por varias provincias del imperio. Este filósofo se ha hecho célebre por la famosa tabla de lo cinco *predicables :* género, especie, diferencia, propio y accidente. A mas de esto planteó con claridad la cuestion que tanto

se agitó después entre los nominalistas y los realistas; pero se abstuvo de resolverla. Boecio nos ha traducido las palabras de Porfirio : « *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia, corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa hæc consistentia, dicere recusabo.* Tocante á los géneros y especies, me abstendré de decir si solo están en los entendimientos, ó si son cosas subsistentes corpóreas ó incorpóreas; y si están separadas de los objetos sensibles, ó si existen en ellos. »

173. A la misma escuela pertenecieron Hierocles, Proclo, y el famoso Jamblico, discípulo de Porfirio; bien que, no sujetándose á la enseñanza de su maestro, dió mas amplitud á su sistema, combinando con las doctrinas platónicas las pitagóricas y egipcíacas. Sucedióle Edesio, bajo cuya direccion se formaron entre otros Crisantio y Máximo. Este último se cree que contribuyó á la perversion del emperador Juliano, admirador de las doctrinas de Jamblico. Con tan alta proteccion se hizo poderosa la nueva escuela, no solo en el campo de la filosofía, sino tambien en el gobierno de la república. De aquí resultó el que los católicos tuvieron que sufrir mucho; hasta que habiendo muerto el emperador Juliano, fué declinando el esplendor de esta secta, acabando, como todos los errores, por caer en el olvido.

XXXI.

LA FILOSOFÍA ENTRE LOS CRISTIANOS.

174. Los cristianos no han descuidado jamás el estudio de la filosofía : los que pretenden descubrir contrariedad de la razon con la fe, debieran haber notado que entre los escritores cristianos, aun de los primeros siglos, se cuentan filósofos eminentes. Las herejías que pulularon en todas partes, y que nacian particularmente de las escuelas filosóficas, nunca dejaron de encontrar adversarios que se hallaban á la altura de los talentos y de la erudicion de los innovadores. Baste citar á san Agustin, en cuyas obras se hallan tan preciosos tesoros de filosofía, admirablemente armonizados con la verdad religiosa.

En los siglos posteriores la filosofía se encerró en la Iglesia, ó mejor diríamos en los claustros; y en medio de las tinieblas que cubrieron la Europa después de la irrupcion de los bárbaros del norte, solo se ven algunos resplandores de ciencia filosófica en las soledades de la vida monástica.

175. Los cristianos se inclinaban á veces á las doctrinas de Platon, porque las consideraban mas á propósito para la armonía de la razon con la fe; pero como no podian sacrificar el dogma á las cavilaciones de la razon, se veian precisados á escoger lo bueno de las escuelas filosóficas y desechar lo restante; así resultaba que cierto grado de eclecticismo era para ellos una necesidad, supuesto que quisieran ocuparse de filosofía; ocupacion á que los obligaba el deber de salir á la defensa de la religion contra los ataques de los filósofos. Así notamos que los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, abundan de doctrina y erudicion filosóficas, lo que ha dado orígen á que en algunos libros modernos se destine una parte especial á la exposicion de lo que se llama filosofía de los Padres de la Iglesia.

176. Reconozco que varios de aquellos ilustres doctores se distinguieron por su saber en materias filosóficas; pero, hablando en rigor, no se puede decir que fundasen una escuela filosófica. Las grandes cuestiones que la filosofía se propone sobre Dios, el hombre y el mundo, todos los Padres las resuelven de un mismo modo; y este no es otro que la doctrina de la Iglesia. Así, pues, si se habla de filosofía de los Padres, mas bien se la debe referir á la forma que al fondo, al método que à la doctrina, á lo accesorio que á lo principal; la doctrina fundamental sobre Dios, el hombre y el mundo, era una sola, la misma para todos, la que enseñó Jesucristo y que se perpetua en la fe de la Iglesia, columna y firmamento de verdad.

XXXII.

TIEMPOS QUE SIGUIERON A LA IRRUPCION DE LOS BÁRBAROS.

177. La invasion de los bárbaros destruyó en occidente la civilizacion romana, en cuyas ruinas envolvió las ciencias y las

letras. Debióse al clero, y muy en particular á los monjes, el que se conservasen los antiguos manuscritos, y que nos se perdiera del todo la sabiduria de los siglos anteriores. Con la decadencia del imperio de Oriente, se extinguian tambien las luces en la patria de Platon y de Aristóteles: la escuela de Alejandría, ya debilitada bajo el emperador Justiniano, acabó del todo en tiempo de Leon Isaurico. Apenas deberán contarse entre las escuelas filosóficas algunos pálidos destellos que brillan acá y acullá en aquella época de ruinas y desórden. Como excepcion de esta regla merecen ser nombrados con respeto, aun mirados simplemente como filósofos, Boecio, Casiodoro, san Isidoro, el venerable Beda y san Juan Damasceno: siendo tanto mas de admirar la sabiduría de estos hombres ilustres, cuanto que tenian que luchar con dificultades y obstáculos de que nosotros apenas alcanzamos á formarnos idea.

178. Es notable que ni aun en los tiempos mas calamitosos dejaron de hacerse tentativas para impedir la decadencia de las letras. Cartago, Roma, Bolonia, Tréveris, Cambridge, tenian sus academias en el siglo VII; y los estudios no debian de estar tan descuidados en nuestra península, cuando se formaban hombres como san Leandro, san Isidoro, san Ildefonso, y otros que ilustran el catálogo de la Iglesia de España.

179. Por aquellos tiempos, era famosa la distincion del *trivium* y *quatrivium*, lo que comprendia las siete artes liberales. En el *trivium* incluian la gramática, la retórica y la dialéctica; y en el *quatrivium*, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

180. La Europa, no obstante su decadencia, abrigaba un gérmen de vida que se debia desarrollar con el tiempo; y asi vemos que tan pronto como disminuye algun tanto ó da siquiera treguas la fluctuacion de los pueblos bárbaros, asoma la luz de las ciencias, como la aurora de un hermoso dia. Es interesante el ver á Carlo Magno llamando á Alcuin para ensenãr en su corte, fundando academias, promoviendo las luces, reuniendo y protegiendo á los sabios ocho siglos antes que Luis XIV. Ya se deja concebir que los adelantos no podian ser notables; pero asi se conservaba al menos la aficion al estudio, y se depositaba en los espíritus el germen de curiosidade y de amor al saber, que tan opimos frutos debia producir en los siglos venideros.

181. No parece sino que la aficion á las ciencias estaba en proporcion de su decadencia : seria difícil en los tiempos presentes excitar un entusiasmo igual al que en los siglos de hierro inspiraba el saber. No se perdonaban sacrificios para conservar lo que habia quedado y aumentar el caudal.

Es curioso el ver anotado en las crónicas monásticas la adquisicion de un libro, como un suceso digno de conservarse en la memoria. Al indicarse en ellas la llegada de un religioso al monasterio, se añadia frecuentemente lo que habia traido : alhajas, cálices, patenas, *libros*.

XXXIII.

ÁRABES Y JUDÍOS.

182. La irrupcion de los sarracenos, si bien produjo grandes desastres á las letras, no siendo uno de los menores el incendio de la biblioteca de Alejandría, contribuyó tambien algun tanto al desarrollo intelectual en Europa. La pujanza del imperio político dispertó entre los árabes la ambicion de la ciencia : no se contentaron con mandar, quisieron lucir. Al cultivo de la poesía y de las bellas artes unieron el estudio de la filosofía, dedicándose muy particularmente á la de Aristóteles, cuyas obras poseian traducidas, aunque no siempre con fidelidad. La reputacion de Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Aboubekre, Averroes y otros, indica la estimacion y altura que tuvo entre los árabes la filosofía. Aunque los cristianos estaban casi siempre en guerra con los musulmanes, no faltaban momentos de tregua en que se establecian relaciones entre ambos pueblos; y además, viviendo en unos mismos países, era inevitable el que las ideas de los unos se comunicasen á los otros, siquiera se hubiese de realizar entre el polvo de los combates.

183. Los judíos en comunicacion con los árabes y los cristianos, se dedicaron tambien á la filosofía, como lo prueban los nombres de Aben Ezra, Jonás Ben y Maimónides, discípulo de Averroes. Como los judíos tenian escuelas en España y Francia, contribuyeron á propagar por el occidente las doctrinas de Aristóteles comentadas por los árabes

XXXIV.

GERBERTO.

184. Con los árabes y los judíos tuvo relaciones científicas el famoso monje Gerberto, que después fué papa con el nombre de Silvestre II. A sus talentos y laboriosidad debe la Europa los primeros pasos en las ciencias naturales. Baste decir, en elogio de este hombre ilustre, que en el siglo x, llamado el de hierro, abrió cátedras de matemáticas, astronomía y geografía; ideó un tablero, en el cual se enseñaban las cuatro operaciones de la aritmética con caractéres formados á propósito; construyó una esfera para explicar el movimiento de los astros, y escribió además varios tratados de geometría.

XXXV.

ROSCELIN, NOMINALISMO Y REALISMO.

185. Aunque las doctrinas de los comentadores árabes no se propagaron mucho en Europa hasta fines del siglo XII, no faltaba sin embargo el conocimiento de las cuestiones que habian ocupado á las escuelas antiguas: lo cual seria debido, en parte á la tradicion científica, que nunca se interrumpió del todo; en parte, á la comunicacion con los árabes, que empezaba á ejercer su influencia. Los realistas y los nominalistas nos recuerdan las cuestiones ideológicas y ontológicas suscitadas por Aristóteles y Platon.

186. Roscelin es considerado como el jefe de los nominalistas: porque sostuvo que en los universales no hay realidad alguna, que son meras palabras, sonidos, *flatus vocis*, como él decia; en oposicion á los realistas, apellidados así porque concedian una realidad á los universales. Esta disputa, que algunos han mirado como fruto de las sutilezas de la edad media, se liga con lo mas elevado de la ideología y ontología.

187. El hombre para adquirir sus conocimientos necesita de los sentidos, pero tiene ideas de muchas cosas superiores al órden sensible; y aun las mismas que pertenecen á este órden,

las conoce bajo razones generales que no corresponden á la jurisdiccion de las facultades sensitivas, externas ni internas. La necesidad de los sentidos, la viveza con que sus impresiones nos afectan, y la frecuencia con que las representaciones sensibles se mezclan en nuestro interior con los conceptos intelectuales, ha dado pié á ciertos filósofos para sostener que el pensamiento es la sensacion, mas ó menos trasformada; de aquí la escuela sensualista. El conocimiento de los objetos sensibles, bajo razones generales, no sensibles; los conceptos de un órden puramente intelectual, superior á toda sensibilidad; y por fin la universalidad y la necesidad de muchas verdades que conocemos, universalidad y necesidad que no puede nacer de la individualidad y contingencia de los fenómenos sensibles, han manifestado la precision de admitir ideas puras, superiores á todo órden sensible : de aquí la escuela idealista.

188. Acordes los idealistas en el punto capital, la existencia de las ideas puras, se han dividido en la explicacion del fenómeno. Unos han admitido las ideas como subsistentes, como seres necesarios, de los cuales dimanaba la realidad de las cosas y el conocimiento de ellas : esta es la doctrina de Platon. Otros han mirado las ideas como simples formas del entendimiento : esta es la doctrina de Aristóteles.

189. Si no hay mas que sensaciones, no hay mas que conocimiento de objetos individuales; las ideas universales son ilusorias : esto sostenia Roscelin; por consecuencia decia que los universales eran meras palabras. De manera que el sistema de Roscelin era una emanacion de su teoría sensualista. Esta opinion participaba de la de Aristóteles en cuanto negaba á las ideas la subsistencia; pero la exageraba en cuanto destruia la universalidad de las mismas, siquiera como formas del entendimiento.

190. Las ideas universales no subsisten en sí mismas separadas de los entendimintos; pero no dejan de representar una razon general de los objetos, en la cual hay verdad, fundada en la verdad infinita del entendimiento divino. Necesitamos de los sentidos para que se despliegue la actividad de nuestro espíritu; pero esta se eleva sobre las sensaciones. Las ideas puras no subsisten fuera de nosotros como sustancias independientes; son á manera de formas que modifican nuestro espíritu, sean ó no

distintas del ejercicio de la actividad del mismo. Pero estas formas no encerrarian verdad y necesidad, y hasta serian imposibles, si no existiese un principio de todas las verdades, una verdad viviente, infinita, donde se halla la razon de todo. Solo así puede explicarse la teoría de nuestras ideas: así se corrigen el sistema de Platon y el de Aristóteles, reduciéndolos á los límites de la verdad.

En este caso existen individuos; no existen universales en sí, abstraidos de aquellos; pero existe una verdad necesaria donde se halla la fuente de todas las verdades necesarias aplicables á los individuos. Cuando conocemos lo universal en lo individual, lo necesario en lo contingente, debemos este conocimiento á la luz infinita que nos ilumina á todos, y que nos ha comunicado con la creacion un destello de inteligencia. Solo de esta manera se evitan los escollos de los nominalistas y de los realistas; solo de esta suerte se presenta una teoría completa que pone de acuerdo las ideas con la realidad. (V. *Ideología*, cap. XIII.)

XXXVI.

SAN ANSELMO.

191. Las doctrinas de Roscelin no se limitaron á la esfera filosófica; el sutil dialéctico quiso aplicar sus doctrinas á la teología, y cayó en graves errores sobre el augusto misterio de la Trinidad. Esto excitó el zelo de los doctores católicos, sobresaliendo entre ellos san Anselmo, abad de Bec y luego arzobispo de Cantorberi. Este hombre ilustre se distinguió, no menos que por sus virtudes, por la elevacion de su entendimiento; siendo el verdadero inventor del famoso argumento con que se prueba la existencia de Dios, ateniéndose á la sola idea de un Ser infinitamente perfecto.

Hélo aquí: Dios es lo mas perfecto que se puede pensar: lo mejor que se puede pensar no está en el *solo* entendimiento pues en tal caso se podria pensar una cosa mas perfecta, esto es, la que existiese en la realidad. Así resultaria pensada una cosa que no tiene mejor, y que al mismo tiempo lo tiene; esto es imposible. Luego lo mas perfecto que se puede pensar, existe en el entendimiento y en la realidad.

Este raciocinio contribuyó no poco á la celebridad de Descartes, quien al proponerle disimuló ó ignoró que hacia cuatro siglos se hallaba en las obras de san Anselmo. Sea cual fuere la opinion que de este argumento se forme, no puede negarse que su concepcion honra sobremanera la comprension metafísica de su inventor, y que no es posible elevarse á semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.

192. La idea dominante de san Anselmo era el conciliar la razon con la fe: en sus escritos no se halla fárrago de discusiones inútiles, ni de vanidosas sutilezas; sino el lenguaje de un espíritu elevado, síncero, penetrante, que busca con amor la verdad, y la expone sin pretensiones de ninguna clase. Él mismo nos dice que al escribir las doctrinas de su Monologio, no habia pensado nunca que debieran ver la luz pública, sino responder únicamente á sus amigos, de quienes creia que bien pronto olvidarian la respuesta. Pero el merecido aprecio que de ella se hizo, le sorprende; y en consecuencia asegura, que después de haber leido varias veces sus escritos, nada encuentra que no esté acorde con lo que dijeron los Padres, y especialmente san Agustin.

193. El género y los límites de esta obra no me permiten detenerme en ulteriores explicaciones de la doctrina y método de san Anselmo, y así me referiré á lo que dije en otro lugar. (V. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, tom. 2, cap. 70 y siguientes, y en la nota 11.)

XXXVII.

ABELARDO.

194. Abelardo, tan famoso por sus talentos como por sus aventuras, fué uno de los mas sutiles dialécticos de su tiempo. Habiendo recibido lecciones del nominalista Roscelin y del realista Guillelmo de Champeaux, intentó la conciliacion de las doctrinas opuestas, con cuya mira inventó la teoría del conceptualismo, segun la cual las nociones no eran otra cosa que puras formas de nuestro entendimiento. No insistiremos aquí sobre el modo con que esto se debiera entender, si se quieren

vitar peligrosos escollos (190); como quiera, Abelardo se inclinó mas á las interpretaciones nominalistas, como que eran análogas á su genio disputador, mas aficionado á las formas que al fondo de las cosas, y que preferia el lucimiento de la habilidad dialéctica al sólido adelanto de la filosofía.

195. En los tiempos modernos se nos ha querido pintar el método de Abelardo como una pretension puramente filosófica: pero en realidad afectaba á lo mas fundamental de la religion. Por san Bernardo sabemos que la vanidad de Abelardo no tenia límites; creia saberlo todo excepto el *no sé, nescio;* y queriendo hacer á Platon cristiano se mostraba á sí propio gentil: *Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.* (Véase *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tom. 2, ibid.)

196. Los errores de Abelardo fueron impugnados por san Bernardo, y condenados primero por los concilios de Soissons y de Sens, y después por el papa Inocencio II. A mas de errar Abelardo sobre la Trinidad, la gracia, y sobre la persona de Jesucristo, su método se encaminaba á destruir la fe por los cimientos, sujetándola al fallo de la razon. (*Ibid.*)

197. El arrepentimiento de Abelardo le hizo acreedor á la simpatía de cuantos se habian dolido de sus extravíos. Merced á la claridad y al zelo del sabio abad de Cluny, Pedro el Venerable, pasó Abelardo los últimos años de su vida en aquella paz y resignacion que solo nace de la gracia divina. Hasta tuvo el consuelo de reconciliarse con san Bernardo, y de recibir del santo abad de Claraval muestras de aprecio y afecto. El ilustre filósofo murió santamente, mereciendo que, al hablar de los dos últimos años de su vida, diga la crónica de Cluny: « Durante este tiempo, todo pareció divino en él: su espíritu sus palabras y sus acciones. »

XXXVIII.

SANTO TOMÁS DE AQUIN

198. Al fijar la consideracion en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se conoce que el espíritu humano habia recibido ya tan grande impulso que no era fácil se parase

en lo sucesivo : mayormente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en gran confusion, se encaminaba no obstante á la regularidad que obtuvo en los siglos siguientes. Lanfranco, san Anselmo, san Bernardo, Hugo de San Victor, Ricardo de San Victor, Pedro Lombardo, Alberto Magno y otros hombres ilustres, habian esparcido un gérmen de verdadera ciencia que no debia perecer. Sin embargo, es menester confesar que el espíritu de sutileza y de disputa iba extraviando lastimosamente los entendimientos, llevándolos á un exámen de la religion, tanto mas peligroso, cuanto se le fundaba principalmente en vanas cavilaciones de escuela. Ya hemos visto los errores de Roscelin y Abelardo; posteriormente hallamos que á principios del siglo XIII, Amaury de Chartres, y su discípulo David de Dinand enseñan el panteísmo. Los escritores católicos sin huir el cuerpo á sus adversarios, ni aun en el terreno filosófico, defendian la verdad á medida que las circunstancias lo exigian; pero no habian reducido las doctrinas de Aristóteles y sus comentadores árabes á un sistema completo, que por una parte ofreciese enlace y unidad, satisfaciendo las necesidades intelectuales de la época, y por otra se armonizase con los dogmas de la Iglesia. Para llevar á cabo esta obra, era necesario un hombre de alta capacidad que con su poderoso ascendiente dominara la anarquía de las escuelas, y las sometiese á su imperio : este hombre apareció : era santo Tomás de Aquino. Entre sus muchas obras descuella la *Suma Teológica*, á la cual ha hecho justicia M. Cousin, llamándola « uno de los mas grandes monumentos del espíritu humano en la edad media, y que contiene, á mas de una alta metafísica, un sistema completo de moral, y hasta de política. » (*Historia de la Filosofía*, tomo 1.)

199. Desde santo Tomás data propiamente la filosofía escolástica reducida á un sistema completo y en armonía con el dogma católico : en los siglos XI y XII se reunian los materiales, se construian tiendas, habitaciones provisionales; pero el verdadero edificio lo levantó en el siglo XIII el genio de este hombre extraordinario, á quien, conforme al espíritu de los tiempos, se dió con mucha verdad el hermoso título de Ángel de las escuelas, ó Doctor Angélico.

XXXIX

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

200. La importancia del conocimiento del sistema escolástico aunque no resultara de su valor intrínseco se evidenciaria por el extrínseco, esto es, por el dominio exclusivo que obtuvo en Europa durante cuatro siglos, habiendo resistido otros dos á los empujes de las teorías modernas. Voy pues á exponer este sistema en sus doctrinas fundamentales, prescindiendo de sus varias ramificaciones, ya que no podria ocuparme de estas últimas, á no querer internarme en cuestiones sutiles en demasía, y algunas de ellas de escasa ó ninguna importancia. Sin tener ideas claras y exactas sobre la filosofía escolástica, es imposible entender á la mayor parte de los escritores, así de ciencias filosóficas como teológicas, que se distinguieron desde el siglo XIII hasta mediados del XVII; á los cuales se pueden añadir muchos de los que florecieron posteriormente. Esto, que es aplicable á toda la Europa, lo es muy particularmente á la España, donde se ha enseñado aquella filosofía hasta la época de la revolucion; y donde conservó todavía algunos establecimientos hasta los desastres de 1835.

201. Para tomar las cosas en su orígen y beber en buenas fuentes, me referiré casi siempre á doctrinas de santo Tomás, á quien se puede considerar sino como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica. En las obras de este eminente escritor se hallan las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez á que no han llegado sus sucesores; y se las encuentra libres de ciertas cavilaciones fútiles con que las enredó mas de una vez el espíritu de sutileza y disputa.

202. La física de los escolásticos era esencialmente anticorpuscular; nada explicaban por medios puramente mecánicos; á todo extendian las nociones de acto, forma, fuerza. Esta doctrina, tan ridiculizada en la época inmediata á Descartes, fué en algun modo rehabilitada por Leibnitz, á quien han imitado otros Alemanes mas modernos.

203. Tocante á la esencia del cuerpo adoptaban los escolásticos la doctrina de Aristóteles (XVIII), admitiendo dos prin-

cipios constituyentes : materia prima y forma sustancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos, y explicarlo todo por simples combinaciones de estos en el espacio, creyeron que era propio de una filosofía grosera; por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenian por un verdadero adelanto científico la distincion entre la materia y la forma.

204. La materia prima es el primer principio pasivo del mundo corpóreo; un sujeto enteramente indetermidado que nada es si no le *reduce en acto* la forma sustancial. Esta forma es el principio que da á la materia la actualidad, contrayendo su indeterminacion á ser tal ó cual especie de cuerpo. La materia prima como tal, *in quantum hujusmodi*, es una pura potencia, es capaz de recibir todas las formas, pero no puede estar sin una ú otra. (S. *Tom.* 1 p., q. 44, art. 2.)

205. La materia tiene partes y es divisible, porque tiene la cantidad : por manera que si se la separase de esta, seria indivisible. *Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic.* (S. *Tom.*, 1. p., q. 50, art. 2.)

206. La forma, aunque sea el acto de la materia, no es un acto puro ; su fuerza de actualizar, por decirlo así, es relativa á la constitucion de la especie corpórea, dando á la materia el ser tal ó cual cuerpo, como aire, agua, fuego, etc.; pero ella en sí misma es una potencia con respecto al ser, *esse*, pues que en todos los seres finitos distinguian entre la esencia y la existencia. El ser acto puro, en que la existencia se identifique con la esencia, solo conviene á Dios. En todas las criaturas hay la diferencia entre el *quod est* y *quo est :* lo primero expresa la esencia, lo segundo la existencia. (1 p., q. 75, art. 5 ad 4.)

207. De aquí resultaba que en las cosas materiales habia una doble composicion; la de materia y forma; y la de naturaleza y ser (*ibid.*); la materia y la forma unidas constituian la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluia en sí propia el último acto, que era el *ser;* de aquí la necesidad de la creacion, esto es, la necesidad de una causa que redujese al acto de existir, eso mismo que, aun despues de conce-

bido como tal ó cual cosa, no implica la existencia. Inferian de ahí que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creacion, provenia de que no consideraban á los cuerpos sino bajo una razon particular, en cuanto son tal ó cual cosa; sin elevarse á mirarlos bajo la razon general de *seres*, donde se halla la necesidad de que hayan sido sacados de la nada. (Q. 44, art. 2.)

208. La materia es determinada por la forma; y la forma es limitada por la materia; la materia, abstraida de la forma es una pura potencia, susceptible de todas las formas; la forma abstraida de la materia es un acto que puede unirse á cualquier porcion de materia, dándole el ser de una nueva especie. La forma, sin embargo, no es un acto puro; pues que está en potencia para el ser: así es que su ilimitacion es puramente abstracta, y aun concibiéndola sin materia, sin limitacion á un objeto, todavía la hallamos como una cosa pasiva si la comparamos con la existencia. Esto sucede en todas las formas, inclusas las espirituales; en cuyo sentido se explica aquel dicho: *intelligentia est finita superius et infinita inferius.* Es infinita inferiormente, ó por abajo, en cuanto no es recibida en la materia, á la manera de las formas corporales; es finita superiormente ó por arriba, en cuanto recibe de un ser superior el acto de ser, ó la existencia.

209. Una cosa empieza á ser ó por union de la materia y forma, ó bien porque es producida en su totalidad, siendo sacada de la nada: lo primero se llama generacion, lo segundo creacion. Una cosa deja de ser ó porque la forma se separa de la materia, ó porque pierde la existencia misma: lo primero es corrupcion, lo segundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: hé aquí la generacion del fuego. No hay nada; y Dios dice: haya fuego, y hay fuego; hé aquí la creacion del fuego. En un objeto que arde, la combustion cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: hé aquí la corrupcion del fuego. Hay fuego, y Dios dice: no haya fuego, y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: hé aquí el aniquilamiento del fuego.

210. Como las mudanzas en las cosas corpóreas se hacen por trasformaciones ó cambios de formas, y dos de estas no pueden estar á un mismo tiempo en un mismo compuesto, resulta que

cuando se adquiere una se pierde otra. Como la materia, al perder su forma, no se aniquila, y por otra parte no puede existir sin alguna forma, resulta que cuando pierde la una adquiere por necesidad otra. El fuego desaparece, la materia del objeto que ardia no se reduce á nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, ó de líquido, ó de vapor, etc., etc.; así pues, cuando se destruye un compuesto se presenta otro: cuando para la materia hay pérdida de una forma, hay adquisicion de otra; cuando se corrompe una cosa se engendra otra: hé aquí el famoso principio *generatio unius est corruptio alterius*, y *corruptio unius est generatio alterius.*

211. Aquí se halla tambien la diferencia esencial entre las formas sustanciales y las accidentales: la adquisicion ó la pérdida de aquellas constituye la generacion ó la corrupcion; así como de la de estas solo resulta alteracion. La forma sustancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu;* la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc.* (1 p., q. 66, art. 1.)

212. La generacion y la corrupcion no afectan directamente á la materia ni á la forma, sino al compuesto de ambas; pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la union de ellas; así la generacion y la corrupcion llegan á la materia y á la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran ó corrompen, segun que el compuesto se forma ó se disuelve.

213. Los cuerpos así como por su forma sustancial tienen un acto, están dotados tambien de verdadera actividad. Los escolásticos no son ocasionalistas. Dicha actividad está radicada en la forma sustancial, pero su ejercicio se verifica por medio de formas accidentales, *qualitates,* que por ser muchas veces ignoradas, las llamaban *ocultas.* Así en el fuego, el calor no es la forma sustancial, sino accidental; esta se funda en la sustancial, y le sirve como de instrumento para calentar. La accion de unos cuerpos sobre otros no se ejerce por solo movimiento local, sino por la *educcion* de la potencia al acto.

214. La idea dominante de esta teoría es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extension, como han pretendido algunas escuelas, sino que examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admision de actualidades y fuerzas, que no pueden medirse por simples

principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos ; pero quedan muchas cosas de que solo se puede dar razon apelando al dinamismo, ó teoría de fuerzas, de actividade.

215. Leibnitz, juez competente, como metafísico, como físico y como geómetra, dice lo que sigue : «Tanto dista que ningun filósofo haya dado la ponderada demostracion de que la esencia de los cuerpos consista en la extension, ó en llenar una parte determinada del espacio, que por el contrario parece que se puede demostrar sólidamente, que si bien la naturaleza de cuerpo exige el ser extenso, á no ser que Dios ponga óbice, sin embargo la esencia del cuerpo consiste en la materia y forma sustancial; esto es, en un principio de pasion y de accion; pues que es propio de la sustancia el poder obrar y padecer (*agere et pati*). Así, la materia es la primera potencia pasiva, y la forma sustancial la primera potencia activa; las cuales han de ocupar un lugar con cierta magnitud; pero esto por lo que pide el órden natural, no por una necesidad absoluta.» (*Systema theologicum, edic. de Emery*, 1819.)

216. Pero lo mas curioso en este punto es que Leibnitz dice haber sido conducido á esta opinion por los estudios matemáticos, y por la observacion de la naturaleza; de suerte que una opinion tan combatida en nombre de las matemáticas y de la física, es rehabilitada posteriormente en nombre de ambas ciencias, por el hombre que en los tiempos modernos no reconoce superior ni en la física ni en las matemáticas.

217. Vico, cuyos estudios no tenian por cierto una direccion escolástica, da tambien mucha importancia á las virtualidades, y se inclina á admitir una virtualidad de extension como de otras cosas. Y sabido es que en los últimos tiempos, Kant y otros alemanes, lejos de satisfacerse con la teoría corpuscular, han sostenido que la materia, tal como se nos presenta en los fenómenos sensibles, es una manifestacion de las fuerzas de la naturaleza.

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado á fondo, y que el reirse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos

se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias, especie de excrescencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relacion con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia; y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas á la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas, y de un fárrago indigesto, se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platon, de Aristóteles y de todos los siglos. Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante á la física, tendremos ocasion de evidenciarlo todavía mas, al tratar de los otros ramos de la filosofía. Continuemos.

219. El constar de materia y forma conviene á todo cuerpo, pero la forma es diferente segun el acto que ha de comunicar á la materia. Así, no es la misma la de los seres sensitivos que la de los insensitivos, la de los animados que de los inanimados.

220. Entre los cuerpos los hay vivientes: estos son los que, puestos en su disposicion natural, tienen dentro de sí el principio del movimiento. Los graves se dirigen al centro por un principio de actividad propia; pero esta solo se desenvuelve cuando están fuera de su centro; por el contrario, el viviente se mueve aun en su estado mas natural; y su movimiento es tanto mayor, cuanto mas abunda en principio de vida. En los vivientes, el movimiento es una funcion natural, una condicion de existencia, un desarrollo espontáneo que dimana de lo interior: en los no vivientes, el movimiento dimana en ciertos casos de un principio interno, pero entonces es solo un esfuerzo para volver al estado natural. cuando el cuerpo le adquiere, el movimiento cesa.

221. Todos los cuerpos son susceptibles de movimiento; y este como acto, dimana de la forma. El movimiento es un cierto acto; mas por lo mismo que es movimiento, se encamina á adquirir algo: luego el ser que le tiene se halla en potencia de lo que ha de conseguir: hay pues en el ser que se mueve, un acto, esto es, el movimiento; y este acto implica la falta de una cosa, para la cual se está en potencia: hé aquí lo que significa la famosa definicion del movimiento: *actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum.*

Por donde se ve que los antiguos no entendian solo por

movimiento el cambio de lugar; pues aplicaban este nombre á todo acto que introducia mudanza en el ser, encaminándole á la adquisicion de una nueva forma, sustancial ó accidental. Así son movimientos la generacion, la corrupcion, y toda alteracion.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen solo el movimiento interior, para la nutricion y generacion, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que además se mueven de lugar, como los cuadrúpedos, las aves, los reptiles; otros que añaden á esto la inteligencia, tal es el hombre. Los que solo tienen el movimiento de nutricion y generacion, se dirigen á la adquisicion de las formas, ciegamente: su guia es la naturaleza. Los dotados de sensacion buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de cierta percepcion: así el animal busca el alimento, que ha visto ú olido. Segun que esta percepcion sensitiva es mas perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor: los que tienen solo el tacto, se mueven únicamente por dilatacion y contraccion; pero los que poseen vista, olfato, ú otros sentidos para percibir objetos distantes, se mueven de lugar para buscarle; como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Así, la naturaleza proporciona á cada ser lo que necesita segun el grado que ocupa en la escala del universo.

223. Los brutos, aunque perciben el objeto por los sentidos, no conocen en él la razon de fin, ni la relacion de este con los medios; ni ellos se lo proponen, sino que toman necesariamente el que les da la naturaleza. Pero el viviente intelectual no solo percibe el objeto por los sentidos, sino que le *conoce*, sea ó no sensible, y en él distingue la razon de fin, y las relaciones con los medios; y no lo acepta determinado por necesidad, sino que se lo propone y varía segun bien le parece.

224. Todo viviente encierra un principio de operacion; pero esta depende de diferentes condiciones, segun la especie de vida. Los vegetales ó los que solo tienen movimiento de nutricion y generacion, operan por órganos corpóreos, y por medio de calidades corpóreas; los sensitivos operan por medio de órganos corpóreos, mas no por calidades corpóreas; así el alma sensitiva ha menester de cierto calor y humedad en los órganos; pero estas calidades son condiciones para la debida

disposicion del órgano, mas no medios de accion para el ejercicio de la sensibilidad. Sin embargo, aunque la sensacion no dimane de las calidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo : á diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por calidades corpóreas, ni por órgano corpóreo.

225. El órgano de la sensibilidad es viviente; concurre á la sensacion; pero este carácter vital-sensitivo no le viene de las calidades corpóreas, sino de la forma sensitiva que le anima.

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominacion todos los grados de la vida. Vegetativa, la que tiene por objeto la nutricion y la generacion. Sensitiva, la que siente. Apetitiva, la que inclina á lo sentido. *Motiva secundum locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y por fin la superior, que es el entendimiento; á esta corresponde una inclinacion de su misma especie : la voluntad racional.

227. Los órganos de la sensibilidad son diferentes segun la potencia ó facultad sensitiva á que han de servir; pues que para todas las sensaciones hay una potencia en la cual radica la facultad de experimentarlas.

228. La facultad sensitiva es pasiva : « el sentido es una potencia pasiva, ordenada á recibir las impresiones de lo exterior sensible : *Est autem quœdam potentia passiva quœ nata est immutari ab exteriori sensibili.* » (V. S. *Th.*, p. 1, q. 78, art. 3.)

229. La impresion ó mudanza, *immutatio,* causada en el sentido, no es puramente corpórea; tiene algo de espiritual; pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiria. Para la impresion orgánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual « la intencion de la forma sensible se haga en el órgano del sentido; » *immutatio spiritualis, per quam intentio formœ sensibilis fiat in organo sensus.* (*Id., ibid.*) Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones, *immutationes;* una natural, por la cual se comunica á lo inmutado la forma de lo que inmuta, segun su estado natural, como el calor de lo que calienta se trasmite á la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica segun un modo de ser espiritual, como el color á la pupila, que no por esto se hace colorada. Así, pues, hay entre el ser sensitivo y los objetos corpóreos una comu

nicacion verdadera; y estos tienen ciertas calidades, ó virtudes, para enviar á aquel sus formas en un estado intencional o espiritual; formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

230. Entre las calidades sensibles, unas lo son *primo et per se*, porque afectan directamente á la facultad sensitiva, como el color, el sabor, etc.; otras no afectan el sentido por sí mismas, sino por medio de las calidades sensibles: como la extension no es vista en sí misma, sino bajo la calidad de un color á esto llamaban *sensibilia communia*, porque eran una especie de calidades comunes á varias calidades sensibles especiales; así una magnitud determinada puede ofrecérsenos bajo muchos colores. Todos los sensibles comunes se reducen á la cantidad; porque la figura es una calidad de la cantidad, pues consiste en la terminacion de la cantidad; y el movimiento se nos hace sensible solo por la diversa posicion de los objetos movidos, lo cual se refiere á distancias, ó bien á cantidades geométricas.

231. A mas de los sentidos externos hay los internos, sin los cuales el ser sensitivo no podria percibir sino lo presente. Esto da orígen á varias facultades.

232. Cada sentido externo tiene su objeto propio, característico, de cuya esfera no sale; así es que la unidad de la conciencia sensitiva seria imposible si no hubiese un centro donde fuesen á parar todas las sensaciones, y que percibiéndolas todas pudiese compararlas entre sí. Esta facultad perceptiva de las varias sensaciones, y que es como la raíz comun y principio de los sentidos exteriores, se llama sentido comun; palabra que expresa aquí una cosa muy diferente de lo que se significa cuando se trata de los criterios de verdad.

233. La sensacion externa ni la interna puramente actuales, no bastan; es preciso que haya medio de conservarlas: la facultad conservadora de estas formas, *quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum*, se llama imaginacion.

234. En los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde á una sensacion particular: la oveja huye del lobo, no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas, no por su hermosura, sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, *intenciones*, como las llamaban, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los

animales con un carácter meramente instintivo, y tiene el nombre de *vis* estimativa natural; pero en el hombre no es instintiva, sino comparativa (*collativa*), y así se llama cogitativa, ó razon particular: *razon*, porque participa ya de la razon, por cierta afinidad ó refluencia; *particular*, porque no versa sobre lo universal, como el entendimiento.

235. Entre las *intenciones* que forman el objeto de la estimativa se incluye la razon de pretérito, aunque esta corresponde de un modo mas especial á la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente memorativa; pero en el hombre se denomina reminiscencia, porque tiene la fuerza no solo de recordar, sino de buscar el mismo recuerdo, con una especie de inquisicion racional.

236. Hay en el alma una facultad llamada entendimiento; por él conocemos el mundo superior al sensible; y percibimos en el sensible razones generales que no caen bajo la jurisdiccion de la sensibilidad. No posee ideas innatas. Las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia; y antes de que recibamos impresiones sensibles es como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

237. El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente. Los cuerpos influyendo sobre los órganos producen la sensacion, trasmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual ó intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginacion, no son inteligibles: porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace pues el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicacion el órden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae, de las especies imaginarias las formas intelectuales, y no las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraidas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la

forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible, y le reduce al acto ó le hace inteligente en acto.

238. Por donde se ve que si bien los escolásticos hacian dimanar de los sentidos el conocimiento, y admitian el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* no obstante distinguian entre el órden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible no podia ni siquiera acercarse al entendimiento, sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente: allí, con aquella *luz*, que así le llamaban, adquirian las especies el carácter de inteligibilidad; siendo notable que esta conversion de sensible en inteligible, la hacian consistir en la abstraccion que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, á que llamaban fantasmas, y las hacia capaces de ser *entendidas.*

239. A mas de esa fuerza trasformadora de las especies sensibles, hay una actividad perceptiva de las verdades universales y necesarias: á las cuales asiente el entendimiento tan pronto como se le ofrecen. Estas son las que se llaman *per se notæ*, y tambien principios y axiomas. De ellos los unos se refieren á la especulativa, otros á la práctica, siendo estos últimos el cimiento de la ciencia moral. Así, pues, no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes á la sensacion; pero hay innata una actividad intelectual pura, y que se desarrolla en el momento en que la verdad se le pone delante.

240. El fundamento de la verdad está en Dios: aunque en las cosas haya muchas esencias ó formas, y por tanto muchas verdades individuales, la verdad de todas ellas estriba en Dios. La verdad de nuestro entendimiento depende de su conformidad con las cosas; pero la verdad de las cosas nace de su conformidad con el entendimiento divino.

241. El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad rimera, la cual se refleja en nuestro espíritu á la manera que a luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado de conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen. Así se explica cómo la verdad es eterna. No lo es, si se la considera únicamente en cuanto está en nuestro entendimiento; pero lo es, en cuanto se funda en el entendimiento divino. Si no

hubiese un entendimiento eterno, no habria verdad eterna.

242. De esta teoría resulta claro lo que debe pensarse de la cuestion sobre las ideas que dividió á las escuelas de Platon y de Aristóteles. La esencia divina incluye la representacion inteligible de todas las cosas : así, pues, las ideas de todo están en Dios ; ó mas bien, hay en Dios una idea infinita que equivale á todas las reales y posibles. La idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina. De aquel manantial de luz, dimana por la creacion la fuerza intelectual de todos los entendimientos finitos : el convenir todos estos en las primeras verdades, prueba la existencia de un entendimiento superior que á todos los ilumina.

243. Decian los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no querian significar con esto lo que los modernos panteistas, quienes identifican el sujeto y el objeto, y pretenden que todo emana del *yo;* solo se valian de esta expresion para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea ó la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente á un sujeto.

244. El alma no se conoce á sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos : por conciencia y por discurso. Por conciencia, en cuanto todos experimentamos que hay en nosotros un principio intelectual; por discurso, en cuanto de los fenómenos del alma deducimos cuál es la naturaleza de la misma.

245. Podemos conocer á Dios por la razon natural, elevándonos de lo contingente á lo necesario, del efecto á la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece á la clase de las proposiciones que se llaman *per se notæ, quoad nos*. Es cierto que tenemos idea de Dios; pero esta idea, por sí sola, no basta para la demostracion de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios, veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esta esencia no la vemos, mientras estamos en esta vida, es preciso que si queremos conocer á Dios por la razon natural, echemos mano del discurso. Así es

que los escolásticos no admitian el argumento de san Anselmo, que propuso tambien Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo habia expresado con suma claridad y brevedad santo Tomás de Aquino. « Aunque concediéramos, dice, que cualquiera entendiese por el nombre *Dios* lo que se expresa, á saber, lo mas perfecto que se puede pensar, no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehension del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente, en no suponiendo qua existe en la realidad lo mas perfecto que se puede pensar : la cual no admiten los que niegan á Dios. » *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine* Deus, *significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest : quod non est datum a ponentibus Deum non esse.* (1. p., q. 2, art. 1 ad 2.)

246. Excusado es añadir que las doctrinas escolásticas sobre Dios y sus atributos, eran conformes á las cristianas : supuesto que esos filósofos eran casi todos católicos, y en su mayor parte eclesiásticos. Lo propio diremos de su doctrina moral: cualesquiera que fuesen las cuestiones que mezclasen en la ética, sus principios fundamentales eran los de la Iglesia Católica.

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos, exigiria volúmenes : afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente á san Buenaventura, insigne tambien por su sabiduría, y á quien llamaron el Doctor seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la órden de san Francisco, apellidado el Doctor sutil, y que fundó la escuela de los escotistas; y á Guillelmo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

248. La filosofía escolástica, que de suyo propendia á la sutileza, fué degenerando entre las disputas de las escuelas. Conocidas son las cuestiones inútiles y hasta extravagantes que se llegaron á suscitar, y que consumian un tiempo que se hubiera empleado harto mejor en estudios mas positivos : como quiera, es cierto que aquella especie de gimnástica intelectual

en que por tanto tiempo se ejercitaron los espíritus, fortificó el arte de pensar, preparando el camino á ulteriores adelantos, cuando se empleasen otros métodos.

L.

ROGER BACON.

249. Ni aun en los tiempos en que mas predominaba la escolástica, faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que tambien se dedicó á las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su aficion á los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica muestra conocimientos muy superiores á lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia, si se quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam, lo habia indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauracion literaria: fué preciso que trascurriesen muchos años, y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolucion que se consumó en la época de Descartes. Como quiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas un gérmen de innovacion científica que no podia menos de desenvolverse en los siglos posteriores.

LI.

ÉPOCA DE TRANSICION.

250. A proporcion que la Europa iba adelantando en organizacion social, se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposicion á la filosofía de Aristóteles, que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caida de Constantinopla arrojó á Eu-

ropa algunos sabios fugitivos, y con ellos las doctrinas de Platon y otros antiguos; así se difundió mas y mas el espíritu de innovacion filosófica; mayormente cuando la auxiliaba tambien el prurito de disputa, característico de los Griegos; lo cual si no era muy á propósito para el verdadero adelanto, servia cuando menos como poderoso ariete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos Griegos unos estaban por Aristóteles, otros por Platon; distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos, Gemisto, Plethon, y el célebre Bessarion, que después fué cardenal.

Por fin la invencion de la imprenta, el descubrimiento de nuevos mundos, acabaron de dar un fuerte impulso al movimiento europeo comenzado en la época de las Cruzadas: y desde entonces, desplegada la aficion al estudio de la antigüedad en las mismas fuentes, era imposible que los espíritus se dieran por satisfechos con las traduccionnes de Aristóteles, los comentarios de los árabes, y las discusiones de los escolásticos. Precisamente el movimiento ascendente de la oposicion antiescolástica coincidia con el abuso de entregarse en las escuelas á frívolas disputas; por manera que la reaccion, ya de suyo muy fuerte, era provocada mas y mas por el exceso del abuso.

251. Dos lados flacos tenian las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, ó sea en el estilo y lenguaje; y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales: y precisamente á fines del siglo XV y principios del XVI, se habian despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor á la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageracion á veces ridícula; y el gusto por las matemáticas y ciencias de observacion cundia por todas partes. De aquí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no solo por los que se proponian innovar en sentido dañoso á la religion y á la moral, sino tambien por los que deseaban sinceramente la conservacion de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

Lorenzo Valla ataca en Italia las escuelas peripatéticas; Pedro Ramus hace lo mismo en París, mezclando graves errores, y fundando la escuela llamada de los Ramistas; Paracelso amalgama el fanatismo cabalístico con la medicina, la química y la teologia; Ángel Policiano y Cardano, se inclinan al eclectismo;

Erasmo de Rotterdam y el insigne español Luis Vives, mientras propagan la aficion á las bellas letras, y cuidan de nuevas ediciones de las obras antiguas, no se olvidan de hacer la guerra á las sutilezas escolásticas. Aquella es una época de verdadera revolucion; así es que en vano buscaríamos un sistema fijo: hay una mezcla de las doctrinas de Pitágoras, de Parménides, de Platon, de Zenon el escéptico. Pico de la Mirándula disputa *de omni scibili*, y es llamado el fénix de su siglo; Giordano Bruno enseña el panteismo; Bernardino Telesio funda la academia llamada Telesiana, con el objeto de combatir á los escolásticos; Berigardo resucita en Pisa la escuela jónica; los platónicos brillan en Florencia; y Montaigne, en sus *Ensayos*, formula el escepticismo, abriendo la puerta á Bayle y á la escuela del siglo XVIII. Vieta, Fermat, Copérnico y otros, hacen grandes progresos en las matemáticas, y la filosofía aristotélica, combatida por todos lados, va perdiendo terreno, y presiente su muerte cercana. En la falange innovadora descuellan por fin Bacon de Verulam y Descartes: verdaderos revolucionarios de la ciencia, que, si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía mucho mas á la fermentacion en que encontraron á los espíritus. La revolucion estaba hecha en gran parte; ellos le dieron direccion y regularidad.

XLII.

BACON DE VERULAM.

252. Entre los reformadores de la filosofía en los tiempos modernos ocupa un lugar distinguido Bacon de Verulam, nacido en Londres en 1561. No se le deben descubrimientos en las matemáticas ni en las ciencias naturales, como á Descartes, Galileo, Pascal, y otros hombres insignes de aquella época; su nombradía procede de haber llamado la atencion sobre lo errado de los métodos antiguos, y la necesidad de interrogar á la experiencia. En sus famosas obras, de la Dignidad y del progreso de las ciencias, y el Nuevo Órgano, expone sus ideas, y hace al propio tiempo una clasificacion de todos los conocimientos humanos. Bacon, combatiendo el método abstracto de los peripatéticos, favorecia una tendencia que, segun hemos

indicado, se iba manifestando en toda Europa; y además, siendo hombre versado en los clásicos antiguos, y ocupando por añadidura el alto puesto de canciller de Inglaterra, reunia todas las circunstancias para que sus doctrinas ejercieran influencia. Sin embargo Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesita una doctrina, y él no daba mas que un método. El contemplar la revolucion filosófica estaba reservado á un hombre mas eminente, que presentase un método y una doctrina : el instrumento y el artefacto.

XLIII.

DESCARTES.

253. Este hombre extraordinario nació en 1596, con las calidades á propósito para el papel que debia representar en el mundo. Necesitaba genio, y lo poseia en grado eminente; necesitaba conocimiento de su época, y lo adquirió no solo en los libros, sino en sus viajes, y en su carrera militar : necesitaba verdadera pasion por la ciencia, y la tenia hasta el punto de menospreciar los altos destinos con que le brindara la sociedad, prefiriendo una vida solitaria dedicada exclusivamente á la meditacion filosófica, y de resignarse á vivir por espacio de mas de veinte años fuera de su patria, retirándose á Holanda en busca de libertad y silencio. Sus talentos no se limitaban á la metafísica : era eminente matemático, y aunque inclinado en demasía á hipótesis en las ciencias físicas mostraba un genio privilegiado para la observacion de la naturaleza.

254. Los puntos capitales de la doctrina de Descartes son : 1°. la duda metódica; 2°. el principio : yo pienso, luego soy, 3°. el poner la esencia del alma en el pensamiento; 4°. el constituir la esencia de los cuerpos en la extension.

255. La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas : fué un grito de revolucion contra un gobierno absoluto. « La experiencia enseña que los que hacen profesion de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han

cado nunca a esos estudios. » (*Prefacio de los principios de filosofía.*) Estas palabras manifiestan el desden que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino Él mismo nos explica cuál fué. « Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise *suponer* que no habia nada parecido á lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan raciocinando aun sobre las materias mas sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto á errar como ellos deseché como falsas todas las razones que antes habia tomado por demostraciones; y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví á *fingir* que todas las cosas que habian entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños. » (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

Por este pasaje se ve que la duda universal de Descartes era una *suposicion*, una *ficcion*; así la llama él mismo; y por consiguiente no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones*. « En primer lugar, dice, me recordais que *no de veras, sino por una mera ficcion*, he desechado las ideas ó fantasmas de los cuerpos, etc., etc. » Descartes no rechaza esto, antes lo admite, y continúa deshaciendo las dificultades.

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante á la religion, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de exámen su adhesion al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de « conservar constantemente la religion, en que por la gracia de Dios habia sido instruido desde la infancia...... Después de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, *que han sido siempre las primeras en mi creencia*, juzgué que podia deshacerme libremente del resto de mis opiniones. » (*Discurso sobre el método*, p. III.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce á una idea comun á todos los métodos; él mismo lo dice : « cuando solo

se trata de la contemplacion de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras ó que no son distintamente conocidas? » (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*) Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo : la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad, era vulgarmente admitida; ¿y quién pudiera no admitirla? pero el mal estaba en dejarla sin aplicacion, en dar sobrada autoridad al hombre de Aristóteles, en recibir sin exámen las doctrinas comunes en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles ó falsos.

258. Descartes empezó por dudar, pero continuó pensando; su método no era puramente negativo; en todas sus obras se halla una doctrina positiva al lado de la impugnacion de la contraria. Esta es una de las causas de su asombrosa influencia en cambiar la faz de la filosofía : se propuso edificar sobre las ruinas de lo que habia destruido : no se contentó con decir : « esto no es verdad; » añadió : « la verdad es esta. »

259. El principio fundamental de Descartes : « yo pienso, luego soy, » nació de su duda : su proclamacion no fué otra cosa que la expresion del punto donde se hallaba detenido en su tarea destructiva. « Pero desde luego advertí, dice, que mientras queria pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad : yo pienso, luego soy, era tan firme y segura que las mas extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que sin escrúpulo podia recibirla por el primer principio de filosofía. » (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

260. Algunos han creido que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y asi le han objetado que del pensamiento no podia inferir la existencia, en no suponiendo de antemano esta proposicion : « lo que piensa existe, » lo cual equivaldria á reconocer un principio mas fundamental que el otro. Pero la objecion estriba en un falso supuesto, á que dió orígen la enunciacion en forma de entimema, y tambien algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad él no queria hacer un verdadero discurso, solo intentaba expresar

un hecho de conciencia; á saber: que al dudar de todo, hallaba una cosa que se resistia á la duda: el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes. « Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera nocion *no está sacada de ningun silogismo;* y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy ó existo, *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la *ve por una simple inspeccion del espíritu,* pues que si la dedujera de un silogismo habria necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es ó existe. Por el contrario, esta proposicion se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares. » (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*)

261. Cuando Descartes emplea la palabra *pensamiento* para expresar el hecho fundamental en las investigaciones filosóficas, no la limita al órden intelectual puro, sino que significa por ella todos los fenómenos internos de que tenemos conciencia, ya pertenezcan al entendimiento, á la voluntad ó á la sensibilidad. « Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos: así es que aquí el pensamiento no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino tambien sentir. » (*Principios de la filosofía*, p. I, § 9.)

262. Aunque Descartes ponia por primer fundamento de la filosofía la conciencia propia, no rechazaba la legitimidad del criterio de la evidencia; por el contrario, en sus escritos se halla expresamente el principio que después se hizo tan famoso entre sus discípulos: lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, puede afirmarse de ella con toda certeza. « Después de esto, dice, consideré en general lo que se necesita para que una proposicion sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenia dicho carácter, pensé que debia saber tambien en qué consiste esta certeza; y habiendo notado que en la proposicion, yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podia tomar por regla general que *las cosas conce-*

bidas con mucha claridad y distincion son todas verdaderas, pero que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente. » (*Discurso sobre el mètodo*, p. IV.)

263. La legitimidad del criterio de la evidencia, la funda Descartes en la veracidad de Dios, que no ha podido querer engañarnos. La existencia de Dios la prueba por la misma idea de Dios, empleando el argumento de san Anselmo (*Principios de la filosofía* y *Meditaciones* 3 y 5). Por manera que, segun Descartes, hallamos en nuestra conciencia el pensamiento; en este hallamos la idea de Dios; en esta idea hallamos un argumento demostrativo de la existencia del mismo Dios y de sus perfecciones; y el conocimiento de la veracidad divina es para nosotros una firme garantía de la legitimidad del criterio de la evidencia.

264. « Aunque un atributo, dice Descartes, sea suficiente para hacernos conocer la sustancia, hay sin embargo en cada una de ellas uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extension en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa. » (*Principios de la filosofía*, p. I.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado á sostener que al alma no deja nunca de pensar; pues de lo contrario perderia su atributo constitutivo; y en efecto admitia la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones : ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno que tiene todos los caractéres de modificacion sea el constitutivo de una sustancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña lo contrario? Conocemos al alma por el pensamiento, es verdad; pero de aquí no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

265. El defecto de Descartes en este punto consiste en tomar el fenómeno por la sustancia en la cual se realiza : deseoso de fundar la filosofía sobre nociones claras, se paraba en lo que veia claro, y decia : « no hay mas, » en vez de decir « no veo mas. »

266. Una cosa análoga le sucede al tratar de la extension. Al

pensar en los cuerpos, se nos ofrecen las dimensiones de los mismos en una intuicion clarísima : de lo cual infirió Descartes que la esencia de ellos era lo representado en esa intuicion. ¿Quién no ve que esto es confundir el órden ideal con el real, y aun no tomando del ideal mas que un solo aspecto?

267. Partiendo de este errado principio, inferia Descartes ue la extension del mundo era infinita : « Sabemos tambien, dice, que este mundo, ó la materia extensa que compone el universo, no tiene límites; porque donde quiera que nos propongamos fingirlos podemos imaginar mas allá espacios indefinidamente extensos, que no solo imaginamos, sino que concebimos ser tales en efecto como los imaginamos; de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso; porque la idea de extension que concebimos en todo espacio, es la verdadera dea que debemos tener de cuerpo. » (*Princ. de la filosofía*, p. II, 21.)

268. El vacío es intrínsecamente imposible segun la teoría de Descartes. Si la extension constituye la esencia del cuerpo, donde hay extension hay cuerpo; luego el vacío, esto es, una extension sin cuerpo, es una idea contradictoria. (*Ibid.*, § 18.)

269. Una de las doctrinas mas singulares de Descartes fué la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinion no es nueva : entre los antiguos la profesaron muchos estóicos, y tambien Diógenes cínico, segun refiere Plutarco; y entre los modernos la defendió, antes que Descartes, Gomez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita*, que vió la luz en 1554. El nombre de Descartes le dió importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi abandonada. Difícilmente se sostiene lo que está en contradiccion con el sentido comun,

270. Buscando la razon que pudo inclinar á Descartes hácia una opinion tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales, cuerpo y espíritu : el cuerpo es la extension, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un ser que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse, no como efectos de una percepcion sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Así era preciso convertir los brutos en

automatas, y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo; y en caso apurado apelar á la infinita sabiduría del Supremo Artífice que habia construido aquellas máquinas.

271. Descartes distingue entre el órden sensible y el intelectual; sostiene que no todos los conocimientos dimanan de los sentidos; pero no es exacto que admita las ideas innatas como tipos preexistentes en nuestro espíritu. « Nunca escribí ni creí, dice que el entendimiento necesitase de ideas innatas, que sean algo distinto de su facultad de pensar; pero como notase que habia en mí pensamientos que no procedian ni de los objetos externos ni de la determinacion de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir á esas ideas ó nociones de las otras adventicias, ó facticias, las llamé innatas. . . . .

. . . .

Observad que por ideas innatas nunca he entendido otra cosa sino que por naturaleza tenemos una facultad con la cual podemos conocer á Dios; pero el que estas ideas sean actuales, ó no sé qué especies distintas de la facultad de pensar, no lo he escrito ni opinado nunca; pues, por el contrario, yo, mas que nadie, estoy lejos de admitir la inútil retahila de las entidades escolásticas. » (*Carta* 99, t. I.)

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias : 1°. De su indisputable genio, cuya superioridad no podia menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2°. De que habia en los ánimos cierta fermentacion contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurreccion contra la autoridad de Aristóteles. 3°. De que Descartes no solo fué metafísico, sino tambien físico, astrónomo, é insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba á los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hácia los estudios positivos, conformes á las tendencias de la época. 4°. Siendo Descartes eminentemente espiritualista, atrajo los pensadores aventajados á quienes abria ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5°. Descartes fué un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse á Holanda para pensar con mas silencio y libertad; sus sistemas son hijos de meditaciones ca-

latadas: era un verdadero filósofo, un ardiente apasionado por las investigaciones científicas. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I y III, y la *Ideología y Psicología.*)

XLIV.

GASENDO.

273. En la misma época se distinguió Gasendo, célebre por su adhesion á la filosofía corpuscular, que sin embargo procuraba presentar depurada de los errores que estuvieran en oposicion con las doctrinas cristianas. Como era muy erudito, se le ha llamado el mas erudito de los filósofos; y no falta quien haya vuelto la frase llamándole el mas filósofo de los eruditos. Tuvo vehementes disputas con Descartes; llegando uno y otro á emplear expresiones demasiado duras, que sientan mal en boca de hombres tan ilustres, nacidos para estimarse. La filosofía de Gasendo no era á propósito para fundar una verdadera escuela: lo que pudiese encerrar de tendencias prácticas hácia la observacion de la naturaleza, se halla tambien en los escritos del canciller Bacon: y no falta tampoco en las obras de Descartes, eminente físico y matemático. La direccion atomística de los físicos posteriores no se debe solo á Gasendo, sino tambien á Descartes; pues poniendo este la esencia de los cuerpos en la extension y queriendo explicar los fenómenos de la naturaleza por simples combinaciones mecánicas, venia á caer en la filosofía corpuscular; en tal caso los átomos eran pequeñas partes de la extension constitutiva de la esencia de los cuerpos.

XLV.

HOBBES.

274. Por aquellos tiempos nos encontramos con un filósofo de un género bien diferente del de Descartes y Gasendo. Hobbes nació en Malmesbury en 1588, y murió en 1679. Es mas conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía: sin embargo, sus horribles doctrinas morales y politic

se enlazaban con las ideológicas. Hobbes era sensualista: no admitia mas conocimiento que el sensible, ni mas criterio que la sensibilidad. En consecuencia sostenia que no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal; y que el orígen de estas ideas se halla en el placer y en el dolor. Segun Hobbes, el hombre tiene derecho á todo lo que alcanzan sus facultades; y en el estado natural todo hombre es enemigo de otro hombre: *homo homini lupus.* La diferencia entre las acciones proviene de la ley civil; esta nace del poder público; el cual á su vez dimana de un pacto que hicieron los hombres para evitar su destruccion. El poder tiene sus facultades ilimitadas; es lícito todo lo que él manda, siquiera fuese la blasfemia y el parricidio. Las obras *de Cive* y el *Leviathan* son la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías.

275. ¿Con qué objeto esparcia Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos á Lord Clarendon: « Volviendo de España pasé por París; Hobbes, que me visitaba con frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra su libro, que queria intitular *Leviathan,* del cual recibia cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluido dentro de un mes. Añadió que ya sabia que al leer yo su libro no me habia de gustar, indicándome al propio tiempo algunas de las ideas que contenia; y como yo le preguntase porqué publicaba semejantes doctrinas, me respondió después de una conversacion medio seria medio en chanza: *La verdad es que deseo vivamente volver á Inglaterra.* » (Citado por Dugald-Stewart, *Hist. de la Filos.,* p. I.) Hé aquí descifrado un enigma y retratado un hombre: deseaba volver á Inglaterra, siquiera fuese á costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra; Hobbes volvió de la emigracion, y fué bien recibido por el Protector. Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra.

XLVI.

SPINOSA.

276. Spinosa nació en Amsterdan en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola sustancia, y la imposibilidad de que

haya otra. Esta sustancia única tiene dos atributos : el pensamiento y la extension. Todo cuanto vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la sustancia única. Dios es todo, y todo es Dios; ó mas bien : no hay mas que un ser, que lo es todo. En este supuesto no hay creacion : todo es uno y eterno. No hay contingencia, no hay libertad; todo es necesario. Spinosa no retrocede ante esta última consecuencia : « Concíbase, dice en una de sus cartas, una piedra que se mueve, y que sabe que se mueve : al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creerá ser muy libre; y que si continúa en el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos se jactan, y que solo consiste en que los hombres tienen conciencia de sus inclinaciones, é ignoran las causas que los determinan. »

277. ¿En qué estriba tan absurdo sistema? En una definicion de la sustancia, en la cual confunde Spinosa el subsistir sin inherencia á otro, ó en sí, con el existir por necesidad intrínseca : en suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; en entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero En otra parte (*Metafísica, Teodicea*, cap. x) llevo explanado é impugnado el sistema de Spinosa, y así no quiero repetir lo que allí dije; baste observar que su método deslumbra por su forma matemática, y porque el autor aparenta no admitir nada que no esté rigurosamente demostrado. No negaré que Spinosa fuera un hombre de mucho talento; quien carece de él no se hace tan célebre : pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le atribuyen. En el terreno ontológico é ideológico, que son precisamente los que él prefiere, Spinosa es sumamente débil : y al leer la serie de sus proposiciones, se sorprende uno de que haya quien tanto las pondere. En la actualidad hay un especial prurito de acreditar á Spinosa; es el *santo* del panteismo; pues no ha faltado quien le diera este título sin temer la risa de los lectores: pero en la realidad es un sofista, nada mas. Bayle, poco sospechoso á los incrédulos, examinando la proposicion quinta, en que afirma Spinosa que no puede haber dos ó mas sustancias de un mismo atributo, porque de la identidad de atributos resulta la identidad de sustancias, dice : « Esto es el Aquiles de Spinosa, y el fundamento

de todo el edificio : lo que sin embargo no es mas que un *muy ridículo* sofisma, por el que no se dejarian seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo. » (*Diccionario histórico y crítico.*)

XLV

MALEBRANCHE.

278. Uno de los mas eminentes discípulos de Descartes fué Malebranche. Nació en París en 1638, y murió en 1715. Como su maestro, reunio á la metafísica las matemáticas, la física y la astronomía. Sus principios fundamentales son los de Descartes; pero un hombre de genio como Malebranche no se contenta con imitar; imitando inventa.

279. Distinguióse Malebranche por su exagerado ocasionalismo. Inexactamente se ha llamado cartesiano al sistema de las causas ocasionales, pues Descartes no lo defiende, y antes parece que opinaba en contrario. En su carta á Enrique Moro se expresa así : « La fuerza motriz puede ser ó de Dios, conservando en la materia igual cantidad de movimiento al que en ella puso desde el momento de la creacion, ó bien *de una sustancia criada,* como de nuestra alma, ó de cualquier otra cosa á la que Dios haya dado *fuerza* para mover el cuerpo. » Como quiera, Malebranche no solo negó la causalidad efectiva y recíproca en el alma y el cuerpo, sino que en general sostuvo que no habia verdadera causalidad en ninguna criatura, ni en las corpóreas, ni en las espirituales. « Las causas naturales no son verdaderas causas; son únicamente causas nacionales : solo la volontad de Dios es verdadera causa. » (*Recherche de la vérité*, l. VI, part. II cap. III.) Llevó sus doctrinas hasta el extremo de dudar de que fuera posible el que se comunicara á las criaturas la verdadera causal idad. « Anado, dice, que no se puede concebir que Dios pueda comunicar á los hombres ó á los ángeles el poder que él tiene de mover los cuerpos; los que creen que la facultad de mover el brazo es una verdadera fuerza, debieran admitir que Dios puede comunicar á los

espiritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes. » (*Ibid.*)

280. Salta á los ojos que no hay paridad entre estas cosas, y que por lo tanto la consecuencia no es legitima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitia ciertamente su ilustre autor, pero que difficilmente se evita : si no hay en las criaturas verdadera causalidad, no habrá verdadera actividad; y entonces, ¿ cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

281. El ilustre filósofo, que unia con sus teorías una sincera adhesion á las verdades católicas, sentia el peso de la dificultad, y procuraba deshacerse de ella, no advirtiendo la contradiccion en que incurria. Después de haber negado en genera la posibilidad de una causalidad verdadera, aun en los espíritus, dice : « entre las almas y los cuerpos hay mucha diferencia : nuestra alma quiere, obra, en algun sentido se determina : lo confieso : esta verdad nos la atestigua el sentido íntimo, ó la conciencia : si no tuviésemos libertad no habria premios ni penas en la otra vida, pues sin libertad no hay acciones buenas ni malas : la misma religion seria una quimera. Pero el que los cuerpos estén dotados de la fuerza de obrar, ni lo vemos claro, ni creemos que se pueda concebir : y esto es lo que negamos, al negar la eficacia de las causas segundas. »

Fácil es notar que el filósofo se sentia oprimido por la objecion; y que retrocede espantado del abismo que se le muestra.

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer. 1°. El conocimiento inmediato de la cosa por sí misma. 2°. Por la idea de la cosa. 3°. Por el sentido íntimo ó la conciencia. 4°. Por conjetura. En el primer sentido el alma solo conoce á Dios, quien, siendo espiritual, es inteligible por sí mismo; y además, por ser autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimiento, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos; y así es que los vemos por sus ideas : y como estas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad está todo de un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la fundu Malebranche en dos principios : en que todo se halla contenido

en Dios de una manera inteligible; y en que el alma está estrechamente unida con Dios : union que expresa con esta atrevida imágen : « Dios puede llamarse el lugar de los espíritus, como el espacio lo es de los cuerpos. » (*Recherche de la vérité*, lib. III, p. II, cap. IV.)

283. El alma no se conoce á sí misma, ni por sí misma, ni por su idea, sino por conciencia ó sentido íntimo. De aquí nace que el conocimiento de la naturaleza del alma sea tan imperfecto; y que si bien estamos tan ciertos de su existencia como de la de los cuerpos, sin embargo no conocemos sus propiedades como las de la extension, por lo cual no podemos explicarlas como lo hacemos con respecto á los cuerpos.

284. El conocimiento por conjetura se refiere á lo que no conocemos por sí mismo, ni por su idea, ni por sentido íntimo, en cuyo caso se hallan las almas de los demás; pues que es claro que ni las vemos intuitivamente en sí, ni en ninguna imágen, ni tampoco están presentes á nuestra conciencia. « Conjeturamos sin embargo que son de la misma especie que la nuestra; y creemos que pasa en ellas lo que experimentamos en la nuestra. » (*Ibid.*)

285. Por lo dicho se ve que Malebranche no enseña que lo veamos todo en Dios : vemos á Dios en Dios; vemos los cuerpos en Dios, en cuanto en la esencia divina se nos ofrecen representados los cuerpos; pero no vemos en Dios las almas de los demás, ni tampoco la propia.

286. La teoría de Malebranche es la exageracion de una doctrina cierta; pero al fin es una exageracion, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el orígen de toda verdad está en Dios; que Dios es la luz de todas las inteligencias; que no se pueden explicar el órden intelectual y la comunidad de la razon, sin suponer una comunicacion de todos los espíritus con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar á los espíritus criados la actividad propia, de suponer que no tienen verdadera causalidad, y que todo cuanto hay en ellos de causado, lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio el de los cuerpos; si se sostiene que aun ahora, aquí en la tierra, vemos á Dios en Dios mismo; y que hasta los cuerpos los vemos en Dios; muy temible es que la idea de *creacion* se trasforme

en *emanacion ;* que la comunidad de razon degenere de vision en Dios en identidad de sustancia; y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallaríamos conducidos al panteismo : si el ilustre filósofo volviese á la vida, se llenaria de horror al ver cómo se lo quieren apropiar los panteistas, y enmendaria sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distancia entre Malebranche y los panteistas ; quien admite la creacion en toda su pureza; quien niega la causalidad verdadera á las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Criador; quien, á pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce á sí misma; quien divide el mundo en dos clases de sustancias *esencialmente* distintas, cuerpos y espíritus; quien reconoce una muchedumbre de sustancias finitas, distintas, diferentes entre sí, dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada, y las conserva con su voluntad omnipotente; ese tal no puede ser contado entre los panteistas sin una grosera calumnia.

XLVIII.

LOCKE.

287. Locke, caudillo de los sensualistas modernos, nació en 1631, y murió en 1704. Desde la mas remota antigüedad habia sido proclamado en algunas escuelas filosóficas el famoso principio : nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu :* en los siglos medios lo adoptaron los escolásticos (XXXIX), y aun en tiempos mas modernos n le han faltado otros defensores : ¿porqué pues se suele mirar á Locke como el fundador de una nueva escuela? Porque en una obra titulada : *Ensayo sobre el entendimiento humano,* donde se halla el fruto de largas meditaciones sobre los fenómenos de la concieneia, se dedicó á exponer y defender ese principio, dándole además una

interpretacion particular, conocida entre los antiguos, pero no entre las escolásticos. Estos decian que el conocimiento procedia de la sensacion, mas no que el alma no tuviese otra cosa : la sensacion era el punto de partida, mas no todo el camino. Locke no lo entiende así; y por esto se le mira como el padre del sensualismo entre los modernos. Bacon y Hobbes tendrian tal vez algun derecho al mismo título; sea como fuere, dejando á Hobbes la supremacía en cuanto á política despótica, y á Bacon en lo relativo á método físico, Locke se ha sobrepuesto á sus dos compatriotas, en lo tocante á ideología.

288. El punto de vista en que se coloca el filósofo inglés es meramente psicológico : la observacion de los fenómenos de la conciencia; de suerte que su doctrina, tan opuesta á la de Descartes, parte sin embargo del mismo hecho : yo pienso. « Pues que nuestro espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y raciocinios que sus propias ideas, las cuales son la *única* cosa que él contempla ó que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda *todo entero* sobre nuestras ideas. » (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. IV, cap VII.)

Locke se propone observar estas ideas interrogando la con ciencia ó sentido íntimo; y desde allí investigar no solo cuál es la naturaleza de ellas, sino tambien el orígen. « En primer lugar examinaré cuál es el orígen de las ideas, nociones, ó como se las quiera llamar, que el hombre *percibe* en su alma; y que su propio sentimiento le hace descubrir en ella. » (*Ibid.*, prólogo.)

289. « La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en esta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles, ó sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexion y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas : cuantas tenemos y podemos naturalmente tener, dimanan de estas dos fuentes : *sensacion* y *reflexion*. » (Lib. II, cap I.) Tal es el principio fundamental, á cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que á primera vista seduce; y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; péro examinada á fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicacios

y tinieblas. (V. *Ideol.*, cap. I, V y XIII. — *Fil. fund.*, lib. IV.) En ciertas épocas se ha ensalzado á Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuido: su obra es mas bien citada que estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo.*

XLIX

BERKELEY.

290. Jorge Berkeley es considerado como uno de los mas distinguidos sostenedores del idealismo en los tiempos modernos. Nació en Irlanda en 1684, y murió obispo de Cloyne en 1753. Parece que su objeto dominante fué el impedir los errores que en órden metafísico y moral podian resultar del sensualismo de Locke; y así excogitó un medio muy seguro para guardarse del materialismo: negar la existencia de la materia. Segun Berkeley no hay en realidad un mundo corpóreo: lo que nos parece tal es pura ilusion: solo existen espíritus donde hay esas representaciones á las cuales atribuimos sin fundamento objetos reales. El argumento capital de Berkeley es el que ocurre á todos los filósofos: ¿cómo se hace el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo? Siendo las sensaciones fenómenos de nuestra alma, ¿cómo se prueba que al conjunto de ellos corresponda un conjunto de realidades? Este no es un problema nuevo; se le ha propuesto en todas las escuelas filosóficas; solo que Berkeley le dió cierta novedad con la osadía de su pensamiento. (V. *Filosof. fund.*, lib. I. — *Ideología*, cap. XIV.)

L.

VICO.

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva*, merece un lugar en la historia de la filosofía, pues aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento: el criterio de verdad. En esto,

como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguia. Opina Vico que el criterio es la causalidad; el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia: y la certidumbre disminuye á proporcion que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan sobre las ideas, y las que tienen por objeto la realidad: en el primer caso se hallan las matemáticas; en el segundo la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinacion de nuestro entendimiento; nosotros mismos hemos puesto las condiciones, y sobre ellas estribamos; así juzgamos con toda seguridad de lo que hay, porque solo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física: la naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones á que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos; pero se halla sujeta á graves dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto, conduciria al escepticismo en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente; y aun en estas no dejaria de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto, me refiero á lo que dije largamente en otra parte. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. XIII. XXX y XXXI.)

LI.

LEIBNITZ.

292. Leibnitz nació en Leipsig en 1646, y murió en 1716. No hay que buscar en sus obras á un discípulo de Descartes ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestion sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario en quien el genio rebosa, aun en sus teorías mas extrañas.

293. Segun Leibnitz, Dios, ser infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*; que conoce con infinita perfeccion todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera

criar, es necesario suponer un motivo á su eleccion : y la razo de este motivo puede solo hallarse en los grados de perfeccion de los mundos posibles. De aquí el famoso sistema del *optimismo,* segun el cual el mundo es el mas perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino; y además no se funda en razon alguna. ¿Porqué se afirma que Dios debió escoger lo mas perfecto? ¿Podia Dios dejar de criar el mundo, ¿sí ó no? Si podia, se infiere que Dios no está precisado á hacer su obra lo mas perfecta posible, pues que hasta podia no hacer ninguna, en cuyo caso no habria ciertamente el mayor grado de perfeccion, pues no habria ninguno. Si no podia, resulta que la creacion es necesaria, y el optimismo quita la libertad á Dios. ¿Cómo podemos saber la razon que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto ó aquello? En pro de la menor perfeccion, ¿no puede haber motivos que se ocultan á nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, segun Leibnitz, una serie de mónadas ó unidades dotadas de una representacion intelectual, clara y distinta. Las de los brutos forman otra serie inferior, que tienen tambien sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los seres se halla otra serie de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales sin embargo tambien poseen cierta representacion, aunque confusa y oscura. Esta percepcion no incluye apercepcion, ó sea percepcion de la percepcion; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan, como cree el mismo filósofo que le sucede á nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Segun Leibnitz, todo el universo es viviente : ó mas bien, es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo bajo el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los seres. A todas las llama *espejos vivos del universo.*

295. La mónada creada no puede recibir nada de otra mónada creada; todas las evoluciones que en ella se realizan nacen de un principio de fuerza intrínseca; cuya incomunicabilidad produce el que la una no puede influir físicamente sobre la otra : y de aquí la necesidad de la *harmonia præsta-*

Este famoso sistema no mira únicamente á las relaciones entre el cuerpo y el alma : es una ley general del universo. Todas las mónadas tienen fuerza intrínseca, principio de sus determinaciones, donde se hallan, como en un gérmen, todas las evoluciones que han de sufrir en el espacio y en el tiempo. Claro es que, si este conjunto de principios independientes entre sí, no hubiesen estado subordinados á una ley de unidad, habria resultado la mas profunda anarquía; y como el órden no podia fundarse en la accion recíproca de las mónadas entre sí, fué necesario que se estableciese una ley de armonía de suerte que sin influir la una sobre la otra, se encontrasen obrando armónicamente para contribuir á la perfeccion y unidad del universo. Así el mundo es conjunto de pequeños relojes, montados con tanta perfeccion, que los movimientos del uno corresponden exactísimamente á los del otro, todos á los de todos, sin la menor discrepancia.

296. De donde se infiere que la mónada que es el alma, no influye físicamente sobre el conjunto de mónadas constitutivas del cuerpo; sino que así el cuerpo como el alma van ejerciendo sus respectivas funciones, con entera independencia el uno del otro, pero siempre con la mas perfecta armonía.

Esta hipótesis es ingeniosa : pero ¿en qué se funda? Además, ¿cómo se salva en ella la libertad de albedrío? (V. *Psicología*, cap. v.)

297. Opina Leibnitz que todas las mónadas no solo son distintas, sino diferentes; de suerte que en cada una de ellas hay ciertas propiedades características que no se hallan en las demás. No hay dos mónadas enteramente semejantes; y así no hay dos seres que no se puedan *discernir* por lo que en sí tienen. Si así no fuese no habria medio de distinguirlos; y además no habria razon suficiente para multiplicarlos. De aquí la teoría de los *indiscernibles*, que consiste en no admitir la posibilidad de que existan dos seres semejantes en todo, distintos solo numéricamente. Esta teoría se enlaza con la del optimismo y de la razon suficiente : cree Leibnitz que no puede haberla para criar dos seres que solo se distingan en número. Así, la imposibilidad no la saca de la misma esencia de las cosas, como Spinosa, sino de la falta de un motivo determinante de la voluntad creadora. Spinosa pretende que dos sus-

tancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas; Leibnitz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

298. El argumento fundamental de Leibnitz es que nada se hace sin razon suficiente; pero ¿cómo probará que no puede haberla para criar dos ó mas seres, semejantes en todo y solo distintos en número? Para un artefacto, ¿no pueden ser necesarias ó convenientes dos ó mas piezas enteramente iguales? Porqué no será posible lo mismo en el universo?

299. Una de las cosas mas notables en la filosofía de Leibnitz es la idea de la sustancia: no la concibe como un mero sujeto, un *substratum*, sino como una fuerza, un principio de actividad, en lo cual constituye su esencia. Hé aquí sus palabras. «Cuán importante sea esto, se ve por la nocion de la sustancia que yo señalo, la cual es tan fecunda, que de ella se siguen verdades primarias, relativas á Dios, al alma y á los cuerpos; verdades en parte conocidas, mas poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, pero que serán de grande utilidad para las demás ciencias. Con el fin de dar de ello alguna idea, diré que la nocion de las fuerzas, ó actividad, *virium seu virtutis* (que los Alemanes llaman *krafft* y los Franceses *force*), á cuya explicacion he destinado yo la ciencia dinámica, suministra mucha luz para entender la nocion de la sustancia. La fuerza activa se diferencia de la potencia activa de los escolásticos en que esta última no es mas que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitacion y como del estímulo ajeno; pero la fuerza activa contiene un acto, ó *entelechia;* es un medio entre la facultad de obrar y la accion; envuelve un conato; y de tal modo se inclina á la operacion, que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, ó bien de un arco que tiene una cuerda en tension; pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un flúido, la última razon del movimiento en la materia es la fuerza impresa en la creacion, fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de estos se limita de varias maneras. Afirmo yo que esta fuerza de obrar está en

toda sustancia, y que siempre nace de ella alguna accion : y que por consiguiente la sustancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar : lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extension, ó tambien en la impenetrabilidad; y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la sustancia criada no recibe de otra criada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinacion de conato, *nisus*, ó fuerza de obrar preexistente lo que, pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la accion recíproca de las sustancias. » (*De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.*)

300. Sean cuales fueren las dificultades á que están sujetas las teorías de Leibnitz, procuraba el ilustre filósofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre : no sería justo atribuirle consecuencias que él rechazaba : en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intencion del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas, y que era atrevido porque se sentia poderoso. Rival de Malebranche en metafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudicion, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipacion; absorbido continuamente en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increible; siendo de notar que nacido y educado en la religion protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios, haciendo justicia al catolicismo en casi todos los puntos, y escribiendo su famoso *Systema theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Como quiera, Leibnitz, á pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantase del sepulcro confundiria de una mirada á esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

301. Para que la ignorancia ó la malicia no confundan jamás à Leibnitz con sus indignos sucesores; para que no puedan

estos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre.

Leibnitz no admite la unidad de sustancia; por el contrario, sus mónadas son sustancias distintas y diferentes entre sí.

El universo ha procedido de Dios, no por emanacion, como pretenden los panteistas, sino por creacion, tal cual la entienden los cristianos.

En Dios se halla la razon suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente á las mónadas criadas el conocimiento que tienen. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, not. X.)

LII.

BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA.

302. Las obras del P. Buffier, hombre de entendimiento muy claro y de carácter enemigo de toda exageracion, tienen ahora mas nombradía de la que alcanzaron en su tiempo: no hay historia de la filosofía donde no se hable con elogio del sabio jesuita. La razon de esto se encuentra en que, al aparecer la escuela escocesa, se observó que sus doctrinas tenian analogía con las del modesto escritor; y el amor propio francés no ha podido menos de hacer notar la coincidencia. No resolveremos si Reid se habria formado con las obras de Buffier: esta es cuestion de personas; basta hacer notar la relacion de las cosas.

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa; esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas, y lo que se ha de buscar fuera de las mismas; nada quiere exclusivo; no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas. Hé aqui cómo se expresa en su Tratado de las primeras verdades: « *La naturaleza y el sentimiento de la naturaleza* es lo que debemos reconocer como manantial y orígen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor ó de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la naturaleza nos guia bien cuando nos guia con claridad mas viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina á un juicio cuya claridad es menos viva,

seria suponer que puede conducirnos al error de un modo ó de otro, lo que equivaldria á ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos pensar. » (Capítulo 8.). . . . . .
. . . .

« Un filósofo que cree haber alcanzado toda verdad, aun la externa, por haber hecho un largo tejido de proposiciones que se ligan bien, y entre las cuales no se descubre ninguna contradiccion, si no admite por otra parte como primeras verdades aquellas que *la naturaleza y el sentido comun* inspiran al género humano sobre la existencia de las cosas, podrá ser definido : una especie de loco excelente lógico. » (*Ibid.*, cap. XI.)

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precision y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aquí trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía, y prescindo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores respectivos. Reid fué profesor de Glasgow : nació en 1704, y murió en 1796. Uno de los mas nombrados entre los discípulos de Reid es Dugald-Stewart. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la Filosofía del espíritu humano* el orígen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce tambien la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades.* (P. I, cap. XI

LIII.

HUME.

305. Hume, nacido en 1711, continuó en Inglaterra el idealismo, pero de una manera mas perniciosa que Berkeley : este último negaba la existencia del mundo corpóreo, pero admitia la del espiritual, y no destruia la relacion de los seres entre sí; Hume lo redujo todo á simples fenómenos subjetivos; sostuvo que nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad, y que en saliendo de esa experiencia puramente subjetiva no hay ciencia posible. Así arruinaba el principio de causalidad; y la relacion de causas y efectos no era mas que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia.

Por manera que cuando afirmamos que lo que empieza a ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposicion sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesion (V. *Filos. fund.* lib. x. — *Ideología*, cap. xi.)

LIV.

CONDILLAC.

306. Este filósofo nació en 1715, y murió en 1780. Observa con minuciosidad, clasifica con método, expone con lucidez; pero su pensamiento es poco profundo. La doctrina de Locke no pareció á Condillac bastante sensualista. La reflexion, que el filósofo inglés combinaba con las sensaciones, la miró el ideólogo francés como inútil complicacion del sistema: en su concepto no hay dos orígenes de nuestras ideas, sino uno solo: la sensacion. La reflexion, en su principio, no es otra cosa que la sensacion misma; y es mas bien un canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que el manantial de ellas. Todo cuanto hay en nuestros fenómenos internos no es mas que la sensacion, ó primitiva ó trasformada. La superioridad pertenece al tacto.

307. Condillac hizo un esfuerzo por hacernos palpable su sistema ideológico, y hé aquí cómo pretende conseguirlo. Imagina una estatua organizada como nosotros, animada de un espíritu, pero sin idea alguna, y le supone un exterior todo de mármol que no le permita el uso de ningun sentido, reservándose abrírselos el filósofo segun lo creyere conveniente. Empieza en seguida por abrirle el olfato, porque le parece que este es uno de los mas limitados en órden á la produccion de los conocimientos; y continúa luego por los demás: los considera aislados y en conjunto, observa lo que cada cual da de sí; y por fin se encuentra con el satisfactorio resultado, de que la estatua, sin mas que las sensaciones, va adquiriendo deseos, pasiones, juicio, reflexion, en una palabra, todo cuanto hay y puede haber en el corazon, en la fantasía, en la volunta y

en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observacion, que el filósofo francés llegó á mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la naturaleza: basta que se nos den los órganos para advertirnos por el *placer* y el *dolor*, de lo que debemos buscar ó huir : con dos resortes tan sencillos la obra del espíritu humano se hace por sí misma : la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac, metido dentro de su estatua, habla como un oráculo : se conoce que los ideólogos anteriores le parecian caviladores frívolos; tiene una indecible satisfaccion al ver que todo lo aclara con la antorcha de su *nueva* teoría. Platon, san Agustin, Malebranche, tenian mucha dificultad en explicar la idea del número : Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro : esos hombres habian creido que en la idea habia algo superior á lo sensible; esto no es así; la idea del número solo encierra sensacion : la dificultad queda soltada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad que, por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento, y hace presumir lo endeble de su duracion. Así ha sucedido, y si Condillac resucitase tendria el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina, y el que en la actualidad su sistema ha caido en un profundo descrédito en toda la Europa, inclusa la Francia. (V. *Filos. fund.*, lib. IV, cap. I y II. — *Ideolog.*, cap. I.)

LV.

KANT.

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna; y sin embargo es probablemente uno de los autores menos leidos; porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea á las veces un gran talento, se

nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platon Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reunen las dos condiciones mas á propósito para la lectura de sus obras : paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Kœnigsberg, donde pasó su larga vida terminada á los ochenta años en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo : encastillado en su *yo*, á la manera de Descartes, da á sus teorías una direccion muy diferente de la del filósofo francés : este sale al instante del *yo*, para elevarse á Dios, y ponerse en comunicacion con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del Océano.

311. No niega Kant la existencia de Dios, ni del mundo físico, ni del órden moral : hasta admite estas cosas acomodándose al sentido comun; lo que niega es que la razon pueda llegar á ellas; su *Crítica de la razon pura* es la muerte de la razon. Sea como fuere, ya que es necesario tener idea de su sistema, procuraré presentarla tan clara como me sea posible, consultando la brevedad.

312. Partiendo Kant de un hecho de conciencia, ó sea del *yo*, los primeros fenómenos que se le ofrecen son las sensaciones y las representaciones internas que de ellas resultan. A la explication de esto dedica lo que él llama Estética trascendental.

313. Kant entiende por sensacion « el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, *en cuanto* nosotros somos afectados por él. » Es necesario advertir que prescinde absolutamente de la naturaleza del objeto *afectante*, y que solo atiende al efecto que resulta en nosotros á lo puramente subjetivo.

314. Por intuicion entiende Kant una percepcion cualquiera que se refiere á un objeto ; de suerte que hay intuicion cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuicion empírica es « la que se refiere á un objeto por medio de la sensación. » Vemos un árbol : la representacion interna, en cuanto es una afeccion del yo, es sensacion; en cuanto se refiere à un objeto (real ó aparente) es intuicion empírica o experimental.

316. El fenómeno es « el objeto indeterminado de la intuicion empírica. » ¿Qué es eso que corresponde á la representacion, y á que llamanos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en cuanto es el término ó punto de referencia de la representacion interna, lo llama *fenómeno*, porque es algo que *aparece*; Kant prescinde de lo que *es*.

317. La realidad de la cosa en sí misma es el *noumeno noumena*: hasta qué punto el fenómeno, lo qué *aparece*, está acorde con el *noumeno*, ó la realidad; está es otra cuestion, de que por ahora prescinde el filósofo.

318. Aun en el órden sensible, no todo dimana de la experiencia; hay algo *a priori*: el espacio. Para que ciertas sensaciones sean referidas á objetos externos, esto es, á alguna cosa que ocupe un lugar diferente del nuestro, y hasta para que podamos representarnos las cosas como exteriores unas á otras, es decir, no solo como diferentes, sino como situadas en lugares distintos, debemos tener anteriormente la representacion del espacio. De donde se infiere que la representacion del espacio no puede dimanar de la relacion de los fenómenos ofrecidos por la experiencia; por el contrario, es indispensable presuponer esta representacion para que la experiencia sea posible. La representacion del espacio no es pues un producto de la experiencia, es una condicion necesaria para el ejercicio de la sensibilidad, una *forma a priori*, que hay en nosotros; un espacio de tabla rasa donde se pintan los fenómenos. En sí misma no contiene nada real; pero todo lo sensible se puede retratar en ella.

319. De esto se sigue que cuando trasladamos á lo exterior eso que llamamos *extension*, aplicamos á los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho puramente subjetivo, la forma, la condicion de nuestra sensibilidad; y por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpórco, se reduce á un conjunto de representaciones internas, á que damos sin fundamento una realidad externa. Así, la teoría de Kant lleva derechamente al idealismo; no se alcanza cómo, admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

320. En la primera edicion de su *Crítica de la razon pura*, no se asusta Kant en vista del idealismo: por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusion; pues dice: « El concepto trascendental de los fenómenos

en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les seria propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos: y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razon totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia. (*Estética trascendental*, sec. I.)

321. La intuicion del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay además en los fenómenos, tanto externos como internos, lo que llamamos sucesion ó tiempo: sin esto no nos percibiríamos á nosotros mismos. Así pues, el tiempo es la forma y la condicion de la sensibilidad interna ó de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es *a priori*, es decir, independiente de la experiencia; pues que hace la experiencia posible en la sucesion, como el espacio en la extension; por lo mismo no está inherente á las cosas, es una condicion puramente subjetiva de nuestra intuicion interna. De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en una sucesion; pero ignoramos si esta sucesion se halla en las cosas; pues que no siendo ella mas que un hecho puramente subjetivo, una condicion necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirla á los objetos mismos, sin faltar á las reglas de una sana lógica. Así discurre el filósofo aleman.

322. Por donde se ve que Kant no se limita á decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendrian la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesion real; pues que la sucesion que nosotros percibimos es una condicion puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuicion. Así, después de haber hecho dudosa la realidad de la extension, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesion, de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio no es mas para nosotros que un conjunto de representaciones; y la ciencia que tiene por objeto al mundo no se deberia llamar cosmología, sino fenomenología,

pues que no se ocupará del mundo ó *cosmos*, sino de los fenómenos.

323. En esta doctrina está el idealismo de Berkeley; se hizo á Kant esta observacion, y él procuró sincerarse en un pasaje que se halla en la segunda edicion de su *Crítica de la razon pura*, y que pongo á continuacion, ya en prueba de mi imparcialidad, ya tambien para dar una muestra del estilo de este filósofo. « Cuando digo : en el espacio y en el tiempo la intuicion de los objetos exteriores y la del espíritu representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia; porque en el fenómeno los objetos, y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre considerados como alguna cosa dada realmente : sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser exteriores, ó que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia : cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme á la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condicion de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuicion y no en los objetos en sí mismos, caeria en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno : pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva á todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto á su posibilidad en las cosas en sí y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias, ni nada inherente á las sustancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condicion necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirian todavía aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos á una mera apariencia. » (*Estética trascendental.*)

324. Por este pasaje se echa de ver que Kant distingue entre

la pura apariencia y el fenómeno : por ejemplo, eso que nos *aparece* como un árbol, no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria, solo sostiene que lo aparente no tiene nada comun con la realidad : no destruye pues la realidad misma ó la cosa en sí; solo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto á nosotros el mundo es una apariencia, pero no que *en sí* sea una *pura* apariencia. Dudo mucho que Berkeley quisiese significar mas: el filósofo irlandés no negaria la realidad de los seres que nos afectan, no negaria que los fenómenos de la sensibilidad dimanasen de objetos reales; solo queria significar que estas cosas no eran, como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues que la extension ó la forma del espacio la reduce á un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una *cosa en sí,* que ignoramos lo que es; por consiguiente admite la posibilidad del idealismo; y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior conduce á absurdos, no solo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad; y como por fin aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizá mas refinado que el de Berkeley, pues que destruye la existencia y la posibilidad no solo de la extension, sino tambien de la sucesion. (V. *Filosof. fund.*, lib. XIV, cap. XII y XVII.)

325. A mas de la facultad de sentir, admite la de concebir, ó el entendimiento; la primera nos ofrece los objetos en intuiciones; la segunda los concibe; aquella es una receptividad ó potencia pasiva, esta una espontaneidad : sin la sensibilidad ningun objeto nos seria dado; sin el entendimiento ningun objeto seria concebido; pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que él en sí no tiene un objeto dado, solo puede discurrir sobre los que se le dan en la representacion sensible. Así para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sentir : no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

326. La ideología de Kant se reduce pues á los puntos se-

gulentes : 1º. El orígen de todos nuestros conocimientos está en los sentidos. El espacio es la forma, la condicion de las intuiciones sensibles externas. El tiempo es la forma de la intuicion interna. 2º. A mas de la facultad sensitiva hay la conceptiva ó el entendimiento. 3º. Las intuiciones sensibles por sí solas no engendran conocimiento; son ciegas. 4º. Las intuiciones sensibles son materia de conocimiento en cuanto se someten á conceptos ó á la actividad intelectual. 5º. El conocimiento humano no es intuitivo, sino discursivo. Este sistema tiene mucha analogía con el de los escolásticos; solo que Kant le da interpretaciones que conducen á resultados funestos (V. *Filosof. fund.*, lib. IV, cap. VIII.)

327. Estos conceptos considerados entre sí son meras formas lógicas en la opinion de Kant; nada encierran, es necesario que se las aplique á un objeto para que tengan valor y sentido; esta aplicacion solo pueden tenerla en las intuiciones sensibles; fuera de ahí el uso que de los conceptos se haga es ilegítimo, es vano, no tiene ningun valor, son un juego del entendimiento. Los conceptos son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles : lo que se llama categorías, si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen á simples *funciones lógicas;* pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las cosas mismas, « pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo. » (*Lógica trascendental*, lib. II, cap. III.) Mas entonces se nos condena á no saber nada fuera del órden sensible, á no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues que ni aun respecto á las sensibles podemos hacer uso de los conceptos sino en cuanto á la parte fenomenal o á la forma bajo que se presentan á la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea fenómeno sensible.... Kant no retrocede ante esas terribles consecuencias; y dice sin rodeos : (Estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposicion de los fenómenos; y el fastuoso nombre de una ontologia que pretende dar un conocimiento sintético *a priori* de las cosas en una doctrina sistemática, por ejemplo, el *principio*

de causalidad, debe reemplazarse por la denominacion modesta de *simple analítica del entendimiento puro.* »

328. Los incautos que hablan muy seriamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándole como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, todo por supuesto sin haber abierto una obra del filósofo aleman, y solo por haberlo visto citado con elogio, esos incautos deben penetrarse de la exposicion que precede; por ella sabrán que Kant no admite mas conocimiento posible en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles; que Kant no admite ninguna de las demostraciones con que los mas eminentes metafísicos han probado la espiritualidad del alma; que ni siquiera admite que pueda probarse que el alma es sustancia; que tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios; y que, por fin, el autor de la *Crítica de la razon pura* coloca al espíritu en un puesto del todo aislado, donde solo se le ofrecen fenómenos sensibles, sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir, y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto á Dios, á otros seres y aun á sí propio, se halla reducido á un desconsolador *quién sabe!....* En vano se esfuerza para salvar esa barrera : la *Crítica de la razon pura* le encierra allí con un rigor enexorable. (V. *Filosof. fund.*, lib. IV, IX y X. — *Metaf.*)

Las funestas teorías de Kant no podian menos de producir efectos desastrosos : desde entonces data el extravío filosófico de Alemania; por una parte el escepticismo mas disolvente; por otra el dogmatismo mas extravagante expuesto en monstruosos sistemas.

329. Kant reduce toda nuestra ciencia á los fenómenos sensibles; y como á estos no les otorga ni siquiera la realidad de la extension y de la sucesion, pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin mas objetividad que la puramente fenomenal ó de apariencia. Así todo está en el *yo* : el entendimiento es la facultad de las reglas : « no es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislacion para la naturaleza; es decir, que sin el entendimiento no ha-

bria naturaleza, ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos segun ciertas reglas. . . . .

. . . .

Todos los fenómenos como experiencias posibles están *a priori* en el entendimiento; y de él sacan su posibilidad formal; del mismo modo que están á título de puras intuiciones en la sensibilidad; y no son posibles sino por ella con relacion á la forma. » (*Lógica trascendental.*) Sean cuales fueren las explicaciones con que haya pretendido Kant suavizar las consecuencias de sus principios, es cierto que el gérmen del error estaba en ellos; y el desarrollo de ese gérmen no podia impedirle el filósofo de Kœnigsberg. En el estudio de sus obras se formaron los metafísicos alemanes : la filosofía del *yo* estaba en la Crítica de la razon pura. Desde Kant á Fichte no hay mas que un paso.

LVI.

FICHTE.

330. La idea dominante de Fichte, es que todo cuanto hay y puede haber sale del *yo ;* ó mas bien que nada hay real, sino el *yo,* y que todo lo que aparece como distinto del *yo,* es mera ilusion; pues que aun el mismo *no yo,* es el *yo* en cuanto se opone á sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteismo idealista llevado al mas extravagante refinamiento.

331. Fichte empieza por declarar que se propone buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte se digna atender á esta cuestion preliminar : supone la posibilidad; y se lisonjea de conseguir su objeto. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. XII.) El carácter de este principio será el de « un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que por el contrario sea el fundamento y la condicion de posibilidad de toda conciencia. » Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte, él que solo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que sin embargo es harto grave.

332. El principio fondamental de Fichte, es el mismo de Descartes : *yo pienso, luego soy :* mas para descubrir esta coincidencia es necesario resignarse á seguir al filósofo aleman por entre malezas y escabrosidades, y asistir á combinaciones que parecen cabalísticas : *A* es *A*, ó *A* igual á *A* : asombroso descubrimiento. Pero aquí no se afirma que *A* exista; solo se establece la identidad de *A* con *A*; esta relacion puede ser llamada *X*. Esta *X* ha de estar puesta en un *A*; es decir, en el *yo,* que es quien la percibe y la juzga. (V. *Filosofía fundamental,* lib. I, cap. VII.) Todo esto se reduce á consignar que hay en nosotros pensamiento, y por consiguiente ser pensante : *yo pienso, luego soy.*

333. Mas no se crea que Fichte se satisfaga con las modestas consecuencias que de semejante principio sacaron Descartes y los metafísicos mas eminentes : el filósofo aleman se lanza por regiones desconocidas, oscuras, misteriosas. « El *yo* se pone á sí mismo, y *existe en virtud de esta simple accion;* y recíprocamente el *yo* existe y pone su ser, simplemente en virtud de su ser. — Es al mismo tiempo el *agente y el producto* de la accion; lo que obra, y lo que es producido por la accion. . .

. . . .

« El *yo* se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto. . . . .

. . . .

« El *yo* sujeto absoluto, es este ser que existe simplemente, porque se pone á sí mismo como existente. Es en cuanto se pone, y en cuanto es en tanto se pone. El *yo* existe, pues, absoluta y necesariamente para el *yo*. Lo que no existe para sí mismo no es *yo*. »

Por manera que, segun Fichte, ser y conocerse es una misma cosa : el *yo* es porque se conoce; y se conoce porque es : y todo esto absoluta y necesariamente. Así el *yo* resulta divinizado, el *yo* se hace Dios ; pero ¿habrá quien se complazca en esa divinizacion fundada en tamaños absurdos? ¿Con qué derecho confunde Fichte el ser con el conocerse, lo producido con lo producente, la causa con el efecto? ¿Con qué derecho pervierte todos los principios de la razon, estableciendo proposiciones contradictorias? ¿No le parece al lector que se halla

sumergido en un caos donde experimenta vértigos, donde palpa tinieblas? Pues todavía no hemos concluido. Sigamos oyendo á Fichte.

334. « El *yo*, continúa el filósofo aleman, es infinito. » ¿Porqué? « El *yo* se determina á sí mismo; se concede al *yo* la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y ninguna negacion es puesta en él. .

. . . .

« No hay realidad sino en el entendimiento, él es la facultad de lo real: lo ideal se hace real en él.

« El *yo* no es sino lo que él se pone; es infinito, es decir, se pone infinito. »

Creo que todo eso no necesita impugnacion: insertarlo es refutarlo.

335. ¿Quién ha hecho el mundo; ó quién ha hecho lo que no es el *yo*? ¡Ilusion! Fuera del *yo* no hay nada. « Toda realidad es *yo*, es decir, el *yo* no es mas que actividad; el *yo* no es *yo*, sino en cuanto es activo; y en cuanto no es activo es el *no yo*.

. . . .

« El *yo* y el *no yo*, son ambos igualmente productos de acciones primitivas del *yo*

« El *yo* y el *no yo* en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la nocion de la limitacion recíproca, son algo en el *yo* (accidentes), como sustancias divisibles, puestas por el *yo*, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.

« En cuanto el *yo* es absoluto, es infinito é ilimitado, él pone todo lo que existe, y lo que él no *pone no existe para él, y fuera de él no hay nada*. Todo lo que él pone lo pone como el *yo*; y él pone el *yo* como todo lo que él pone; por consiguiente el *yo*, bajo este aspecto, abraza en sí toda realidad; es decir, una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el *yo* se opone un *no yo*, pone necesariamente límites, y se pone á sí mismo en estos límites. Él reparte entre el *yo* y el *no yo* la totalidad de lo que es puesto en general. » (*Doctrina de la ciencia.*)

Basta, que esto fatiga: he querido exponer el sistema de Fichte con sus propias palabras: porque era preciso dejarle la responsabilidad de los absurdos en el fondo y de los enigmas de la forma. Lo único que resulta claro, es que para Fichte hay una unidad absoluta; que todo lo que parece multiplicidad

son meras apariencias; que nuestra propia conciencia no es mas que un fenómeno del ser absoluto; que lo mismo sucede con el mundo exterior; el panteismo idealista puro, presentado como él merece, bajo la forma del caos. (*Filosofía fundamental*, lib. XI, cap. XVIII y XIX. — *Teodicea*, cap. X.)

LVII.

SCHELLING.

336. El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Las leyes del mundo real son las mismas que las del ideal; las unas se pueden comprobar por las otras. No habiendo mas que la unidad absoluta, la multiplicidad es una simple apariencia: una manifestacion de lo absoluto, que segun las fases que muestra, se llama naturaleza ó inteligencia, cuerpo ó espíritu. El desarrollo de la humanidad es una evolucion de lo absoluto. La historia en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una serie en que el ser absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del *yo*, y de allí sacar el objeto, el mundo; ó partir del objeto, y de allí sacar el *yo*. Como el sujeto es idéntico al objeto, el *yo* al *no yo*; lo uno se puede encontrar en lo otro: todo está en saber el secreto: quien lo desee conocer debe acudir á los filósofos alemanes; acuda allí; y después de haber gastado largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada.

337. Es preciso advertir que Schelling ha procurado, en los últimos tiempos, explicar á su modo sus teorías, esforzándose por desvanecer los fundadísimos cargos que se le han hecho: vanos esfuerzos: Schelling no puede sincerarse sino abandonando sus doctrinas anteriores; para encontrar el panteismo en su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental*, no se necesita sagacidad, basta saber leer. Como quiera, son dignas de atencion las palabras del filósofo en 15 de noviembre de 1841 en su cátedra de Berlin. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, not. 8.)

LVIII.

HEGEL.

338. Este filósofo aleman es uno de los mas famosos de la época: nació en 1770, y murió en 1831. El prurito de fundar escuela, de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas: una misma doctrina, el panteismo idealista, se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las mas extravagantes, con tal que se satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor. Hegel admite la unidad absoluta; pero era preciso no presentarla como Fichte, ni Schelling; la unidad de Hegel no ha de estar expresada simplemente, ni por el *yo*, ni por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, sino por la *idea*, cuyo inmenso desarrollo al través del espacio y del tiempo, da por resultado la naturaleza, el espíritu, la historia, la religion. Esta idea es una especie de abismo sin fondo: el ser absoluto, encerrado en sí mismo en cuanto contiene las esencias, ó los tipos ideales de todo, anteriormente á toda manifestacion, forma el objeto de la Lógica; en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento, sigue otra de manifestacion en el espacio; hé aquí la naturaleza, el mundo corpóreo. A esta sucede la concentracion, una especie de reversion sobre sí mismo; entonces nace la conciencia; hé aquí el espíritu. Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad; se desenvuelve en el arte, en la historia, en la religion, y se eleva al mas alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta; es decir, cuando ha venido al mundo el mismo Hegel. El filósofo aleman llama á juicio á todas las filosofías, á todas las religiones; á la humanidad, al mundo, á Dios: Hegel ha encontrado la última palabra de todo. La desgracia está en que tanta luz como se reune en la mente de Hegel, no podrá ser provechosa á los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: «no hay mas que un hombre que me haya comprendido, y ni aun este me ha comprendido.» Con razon

na dicho Lerminier, hablando de la intolerable vanidad de este filósofo: « Hegel se glorifica en sí mismo; se sienta como árbitro supremo entre Sócrates y Jesucristo; toma al cristianismo bajo su proteccion; y parece pensar que si Dios ha criado el mundo, Hegel lo ha comprendido. » (*Au delà au Rhin*, tom. III.)

339. Temeroso de fatigar al lector, y seguro de la inutilidad de ulteriores explicaciones, no me detendré en exponer mas por extenso la doctrina de Hegel, mayormente cuando tengo hecho en otra parte el mismo trabajo. (V. *Cartas á un escéptico en materia de religion*, VIII y IX.)

LIX.

JACOBI.

340. Es un hecho notable en la historia de la filosofía, que para combatir un error se suele caer en el opuesto; verificándose el famoso dicho de que el espíritu humano es como un borracho á caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro. Kant y sus discípulos, sujetándolo todo á la razon, inventaban los sistemas que acabamos de ver, de donde salian el panteismo, el ateismo, el fatalismo, el escepticismo; Jacobi quiso remediar el abuso de la razon destruyéndola, y tomando por único criterio el sentimiento, con cuyo auxilio asentimos, segun él, á las verdades mas fundamentales: la existencia de Dios, su providencia, los principios morales, el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la vida futura. Cree Jacobi que la razon es un instrumento pernicioso que solo conduce al panteismo y al escepticismo; y por el contrario el sentimiento es una guia segura en el camino de la verdad; así decia que por el entendimiento era gentil, y por el sentimiento era cristiano de todo corazon.

341. Salta á los ojos, que si es dañoso el exagerar las fuerzas de la razon, tambien lo es el abatirlas demasiado: por flaca que sea, es la luz que el Criador nos ha dado, y no podemos extinguirla sin ingratitud para con Dios, y sin crueldad hácia nosotros: resultándonos imposible todo juicio, por este sistema,

lejos de huir del escepticismo, se cae otra vez en él. Es indudable que en los procedimientos racionales llegamos al fin á principios evidentes por sí mismos, que no podemos demostrar; que además asentimos á ciertas verdades por un impulso natural, anterior á la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros de sentimientos que nos inclinan á abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades naturales, independientemente de las demostraciones filosóficas; pero junto con esto poseemos la razon, flaca, sujeta á errores, sí, pero capaz de conocer muchas verdades, si la conducimos con imparcialidad, y sobre todo con un vivo deseo de hacer de ella un uso legítimo tal como quiere el Criador que nos la ha dado. (V. *Filosofía fund.*, lib. I. — *Ideolog.* cap. XIV.)

Jacobi fué presidente de la Academia de ciencias de Munich; nació en 1743, y murió en 1819.

LX.

LAMENNAIS.

342. Este malogrado escritor empezó por deprimir la razon exaltando la revelacion; y acabó por deprimir la revelacion exaltando la razon: el resultado de los sistemas exagerados es el error. Pirron exagera el cuerdo dicho de Sócrates: « solo sé que nada sé; » y cae en la duda universal; Antístenes exagera otro principio del mismo Sócrates, la superioridad de la virtud, y funda el cinismo; Lamennais se propone combatir á los que enaltecen en demasía á la razon individual; para esto le niega todo valor, y busca el criterio de la verdad en el *consentimiento* comun, afirmando que aun las ciencias exactas no tienen otra basa; que el mismo nombre de exactas, no es mas que uno de esos *vanos títulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un *convenio tácito* de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: « nosotros nos obligamos á tener tales principios por ciertos; y á cualquier

que se niegue á creerlos sin demostracion, le declaram culpable de rebeldía contra el sentido comun, que no es m que la autoridad del gran número. » (*Ensayo sobre la indif rencia.*)

343. Si todo criterio depende del consentimiento comun, ¿porqué los individuos, para creer, no esperan á cerciorarse de que lo mismo dicen los demás? ¿Qué consentimiento se necesita, el de un pueblo ó el de todos? ¿El de una época, ó el de todas? ¿Dónde se ha formado el convenio? Si es *tácito*, ¿porqué han convenido tácitamente los hombres? ¿No diríamos mejor que todos los hombres están ciertos de algunas verdades, porque todos las hallan atestiguadas por su conciencia y su razon? No las cree cada uno, porque las creen todos; por el contrario, las creen todos porque las cree cada uno. Aquí está la equivocacion de Lamennais: toma el efecto por la causa, y la causa por el efecto.

344. El sistema del consentimiento comun lleva derechamente al escepticismo, y lejos de afirmar la religion, la destruye: ved lo que ha sucedido al infortunado escritor. No es buen modo de defender la revelacion el empezar por destruir la razon. Leibnitz ha dicho con tanta verdad como ingenio: « Proscribir la razon para afirmar la revelacion, es arrancarse los ojos para ver mejor los satélites de Júpiter al través de un telescopio. » (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. XXXIII.)

LXI.

COUSIN.

345. En las fuentes de las escuelas alemanas han bebido varios de los filósofos franceses, entre los que descuella M. Cousin, á quien por la multitud y volúmen de sus obras y su incontestable talento miran algunos como el oráculo de la filosofía francesa. Ha fundado en Francia el eclecticismo (XXIX): á imitacion de otros eclécticos reune en su sistema el panteismo, el cristianismo, el arte, la historia, la filosofía, la religion: todo se halla en sus escritos; los pasajes por los cuales se le inculpa son los mas terminantes y sin embargo él se defiende, y se

queja de la injusticia con una serenidad admirable. Como en sus obras se encuentra todo, apenas hay un pasaje á que no pudiera responder con otro pasaje.

¿Quereis combatir al panteismo? M. Cousin dice: « El panteismo destruye la nocion recibida de Dios y de la providencia: en el fondo es un verdadero ateismo. » (*Fragmentos filosóficos.*)

¿Quereis ser panteista? M. Cousin dice: « Si Dios no es todo, es nada..... El ser absoluto es triple, es decir, es á un mismo tiempo Dios, naturaleza, humanidad. » (*Ibid.*)

¿Quereis otra vez rechazar el panteismo? M. Cousin está á vuestro lado; tambien él rechaza la acusacion de panteista como una calumnia, y asegura que no confunde á Dios con el universo. (*Ibid.*)

¿Quereis de nuevo ser panteista? M. Cousin dice: « El ser absoluto, conteniendo en su seno el *yo* y *no yo* finito, y formando por decirlo así el *fondo idéntico de todas las cosas*, uno y muchos á un tiempo, uno por la sustancia, muchos por los fenómenos, se aparece á sí mismo en la conciencia humana. » (*Curso de* 1818.) Y para que no se crea que esta es una expresion que se escapa inadvertidamente, M. Cousin establece que « no puede haber mas que una sustancia. »

¿Quereis un Dios? Hallaréis este nombre en muchos pasajes de M. Cousin. Pero es preciso entender que, segun dice él mismo: « su Dios no es el Dios muerto de la escolástica, » y probablemente no ignorais que el Dios de los escolásticos no era otro que el Dios de los cristianos; es decir, un espíritu infinito, criador, ordenador y conservador de todo.

¿Quereis la creacion? Tambien esta palabra se halla en las obras de M. Cousin. Pero ¿sabeis de qué creacion os habla? De una creacion necesaria, en la cual Dios no ha tenido libertad: « Dios es á un tiempo sustancia y causa: siempre sustancia y siempre causa, no siendo sustancia sino en cuanto es causa, ni causa, sino en cuanto es sustancia. » (*Frag. filos.*) « Dios, no siendo dado sino como causa absoluta, no puede en mi concepto dejar de producir; por manera que la creacion cesa de ser ininteligible: y así como no hay Dios sin mundo, no hay mundo sin Dios. » (*Ibid.*)

¿Quereis ser cristiano, y hasta obediente hijo de la Iglesia? M. Cousin os da un ejemplo edificante: « ¿Qué puede haber,

dice, entre mí y la escuela teológica? ¿Por ventura soy yo un enemigo del cristianismo y de la Iglesia? En los muchos cursos que he hecho y libros que he escrito, ¿puédese acaso encontrar una *sola* palabra que se aparte del respeto debido á las cosas sagradas? Que se me cite *una sola dudosa ó ligera, y la retiro. la repruebo como indigna de un filósofo.* » (*Ibid.*, pref.)

Pero ¿quereis no ser cristiano? ¿quereis una religion fácil, para cuya profesion os baste el estudio de la física y de la química, por manera que vuestro Dios no sea mas que un conjunto de verdades, y así os libreis hasta de la posibilidad de ser ateo? M. Cousin dice : « No hay ateos : el que hubiese estudiado todas las leyes de la física y de la química, aun cuando no resumiese su saber bajo la denominacion de verdad divina ó de Dios, seria no obstante mas *religioso*, ó si se quiere sabria mas sobre Dios que quien después de haber recorrido dos ó tres principios como el de la razon suficiente ó el de *causalidad*, hubiese formado desde luego un todo al que llamara Dios. No se trata de adorar un nombre, Dios, sino de *encerrar en este título el mayor número de verdades posibles*, pues que la verdad es la manifestacion de Dios. . . . .
. . . .
Para saber si alguno cree en Dios, yo le preguntaria si cree en la verdad; de donde se sigue que la teología natural no es mas que la ontología, y que la ontología está en la psicología. La verdadera religion no es mas que esta palabra añadida á la idea de verdad, ella es. » (*Ibid.* — V. *Cartas á un escéptico en materia de religion*, x.)

346. Tal es M. Cousin : el que quiera nutrirse de doctrinas panteistas y de otros graves errores contra la religion, lea las obras de M. Cousin; y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos, y es el negarse á sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas; el sostener el sí y el no con la mayor serenidad.

LXII.

KRAUSE.

347. Basta la simple exposicion de los sistemas filosóficos de la moderna Alemania para convencerse de que son un conjunto

de hipótesis sin fundamento alguno en la realidad; pero ahora se trata de hacernos creer que se les ha encontrado un punto de apoyo, que se ha descubierto el secreto para convertirlos en verdadera ciencia, y que en adelante la filosofía alemana, completada en lo defectuoso, fortalecida en lo que encerraba de flaco, ensanchada en lo que tenia de estrecho, podrá satisfacer todas las necesidades de la ciencia, explicando los misterios del hombre, del mundo y de Dios. El autor de esa maravilla filosófica es Krause, segun afirma con pasmosa seguridad su discípulo Ahrens. Veamos pues en qué consiste el nuevo sistema, cuyas pretensiones tendrán el mismo resultado que las de sus predecesores: después de haber prometido que lo explicarian todo, no explicaron nada; ó vertieron un error nuevo, ó dieron una nueva forma á un error viejo.

348. En la escuela de Krause se empieza por radicar la metafísica en la idea de *ser*, no solo en cuanto contiene el significado comun del verbo ser, ó la existencia, sino en cuanto comprende « todos los seres con todos sus atributos. » De esta suerte se entiende por ser el conjunto de todos los seres, con todos sus modos, bajo todas las formas: nada se excluye. En esta idea fundamental se deben distinguir dos: el ser y la esencia; ó en otros términos, el ser subsistente y sus propiedades. La esencia no es distinta del ser; pero conviene distinguir con el entendimiento estas dos nociones. El ser y su esencia son las dos categorías mas elevadas.

349. El ser, y todo ser, es uno; su esencia es una tambien; y así la unidad es la categoría inmediata á la de ser.

350. Note el lector que aquí hay un sofisma: y que si le dejamos pasar caemos en el panteismo. Se dice: « Entendemos por *ser* el conjunto de todos los seres (348): es así que el ser es uno ó tiene por atributo la unidad (349); luego todo el conjunto de los seres es un solo ser. » El sofisma se deshace diciendo que la unidad es el atributo de cada ser en particular; pero no del ser significando conjunto de todos los seres; la palabra expresa en la mayor una cosa muy diferente de la que significa en la menor; la consecuencia es pues ilegítima. El sofisma se reduce á una grosera peticion de principio: « el ser es todo: el ser es uno; luego todo es uno: » esto es lo que se busca: si comenzais afirmando que la unidad es el atributo de

la totalidad, empezais por suponer lo mismo que está en cuestion.

Así dejamos rota la cadena del raciocinio de Krause: no puede dar un paso; la categoría de unidad no pertenece al ser tal como él le toma, y así edifica en falso todo lo restante. Pero prosigamos exponiendo su sistema.

351. Después de la categoría de la unidad vienen las de sustancialidad y totalidad. Por sustancialidad se entiende el ser subsistente en sí y para sí. Se le podria sustituir el nombre de espontaneidad, si á este no se le uniese la idea de actividad. La totalidad consiste en ser un todo, no de partes, sino de unidad. Ambas son absolutas ó relativas. Si el ser existe en sí y para sí, con independencia completa, es absoluto, incondicional; en el caso contrario es relativo, condicional. Cuando el ser lo encierra todo en su esencia, es infinito, su totalidad es completa; cuando no, incompleta.

352. Lo infinito implica negacion de límites; si se niega todo límite, la infinidad es absoluta; si solo se niegan ciertos límites, la infinidad es solo de cierto género ú órden.

353. En todas las cosas hay un fondo que se llama esencia, su realizacion es la existencia. La posibilidad es la relacion de la esencia á la existencia; de suerte que es posible todo aquello que está contenido en la esencia; lo que no está contenido en ella es imposible. Pero es preciso advertir que por esencia no entiende Krause la idea de la cosa, sino algo real, que mas bien se llamaria gérmen; y que se va desenvolviendo y manifestando de diversas maneras. Así la esencia de la encina no es su idea considerada en abstracto, sino su gérmen que ya estaba en la bellota: aquello, realizado, desenvuelto, toma la forma de encina. Lo mismo aplican á los demás seres corpóreos é incorpóreos. La esencia del espíritu no es su idea; es una especie de gérmen que se desarrolla con arreglo á sus leyes. Así, para resolver las cuestiones sobre la posibilidad ó imposibilidad con respecto á una cosa, es preciso conocer el gérmen, la esencia de la misma: aquello de que se trata ¿está contenido en el gérmen? entonces es posible; ¿no está contenido? entonces es imposible.

354. Antes de pasar adelante preguntemos á la escuela de Krause: ¿cómo sabe todo eso? pruebas no alega; solo expone:

se trata pues de un sistema hipotético como tantos otros; obr de la imaginacion. Continuemos.

355. Ningun ser infinito realiza juntamente todo su contenido; á cada cosa su época : la esencia del árbol tiene las épocas de gérmen, raíz, tronco, ramas, hojas, flor, frutos; la esencia es la misma, solo que se manifiesta bajo diversas fases en el espacio y en el tiempo.

356. La razon de una cosa no es lo mismo que su causa : por razon entiende esta escuela la *relacion de lo continente á lo contenido*. La razon de la flor es el árbol; la del árbol es el reino vegetal; la del reino vegetal es la tierra; la de la tierra es el sistema solar de que forma parte; en fin, la razon de todos los seres físicos y de todas sus combinaciones, es la *naturaleza* entera, que es la razon última de todo lo que vive en ella. En verdad que no es muy metafísico el señalar la razon de las cosas por el mero *contener*, como las bolas en la urna; y que el sistema de Krause se resiente algo de la idea grosera de Spinosa sobre el mismo punto; pero esto resalta todavía mas cuando lo aplican al espíritu. La razon de los pensamientos, voliciones y sentimientos particulares, se halla en las respectivas facultades de pensar, querer y sentir; la razon de estas facultades se encuentra en la *constitucion*, en la esencia general del espíritu. ¿Quién os ha dicho que hay esa *esencia* general?

357. El espíritu individual, segun ellos, no es la razon de sí mismo, ni de su *organizacion;* además, como todos los espíritus, no obstante su individualidad, tienen algo de comun, una organizacion espiritual comun en las facultades fundamentales y en las leyes que rigen su actividad, ningun espíritu individual puede ser la razon de esta constitucion *comun* de todos. Toda comunidad de constitucion y de relacion es un hecho trascendental que nos impele á buscar la razon de las individualidades en un ser superior que los contiene. (*Ahrens, Curso de filosof.*, t. II, lec. X.) El lector notará que se llama razon no á lo que causa, sino á lo que contiene; y por lo tanto al inquirir la razon de la comunidad de la organizacion de los espíritus, se la busca en un ser superior, no que los produzca ó cree, sino que los contenga. Estamos otra vez en el panteismo por un sofisma que es preciso deshacer. La comunidad de ciertas leyes en los espíritus requiere una razon, es verdad; pero esta razon vos-

otros decís que es lo que contiene, nosotros decimos que es lo que causa; si insistís en que por razon se ha de significar aquí contener, os preguntaremos: ¿porqué? seguros de que no podréis dar un paso. Que hay leyes generales comunes á todos los espíritus, lo admitimos; pero negamos que el orígen de esta comunidad haya de ser algo que contenga; decimos que es algo que causa, porque esta es la única idea digna de la metafísica; lo de contener es tan grosero que sienta muy mal en una metafísica que se precia de haber llegado al último término; si por eso la hubiésemos de juzgar la miraríamos como ciencia infantil, pues que se atiene á las formas sensibles.

358. Roto este eslabon, viene al suelo la consecuencia que se propone sacar Krause, á saber: que cada espíritu individual es una *determinacion y limitacion interior* de un espíritu universal, de una razon subsistente, donde se hallen contenidos todos los espíritus individuales como las figuras en el espacio, como los cuerpos individuales en la totalidad de la naturaleza física, centros propios, unitarios, pero interiores, focos particulares que reflejan la misma luz, que viven de la *misma sustancia*, la esencia fundamental del *espíritu* general.

359. Admitido el espíritu universal, verdadero ser sustancial, personal, existente en sí y para sí, superior á toda individualidad, pero que encierra á todos los individuos; superior al tiempo, pero donde están como en su sustancia comun, los espíritus individuales que se desenvuelven en el tiempo; no cree la escuela de Krause haber llegado al ser absoluto; porque este espíritu, aunque infinito como espíritu, no lo es como naturaleza; su infinidad encierra los seres finitos del solo órden espiritual, y así es necesario buscar otro infinito que contenga lo perteneciente á lo corpóreo, ó sea al órden de la naturaleza.

360. El espíritu universal, segun Krause, no puede ser el Ser Supremo, porque no es absolutamente infinito; es un mundo particular que tiene á su lado otro mundo distinto de él; la Naturaleza, la cual es la razon de lo que existe fuera del órden de los espíritus; es un ser que contiene toda la serie de los individuos corpóreos; y bajo este aspecto es infinita; pero no lo es de un modo absoluto, pues no contiene al mundo de los espíritus.

361. Hénos aquí pues con dos grandes seres, infinitos cada cual en su línea, distintos entre sí, independientes el uno del otro : el Espíritu y la Naturaleza. Ahora es preciso buscar un punto de union entre los dos, un orígen comun, un tronco para esas dos ramas, un mundo superior que encierre e. espiritual y el natural, un infinito absoluto que contenga los dos infinitos relativos, y aquí es donde Krause encuentra el Ser Supremo, esencia fundamental, cuyas dos manifestaciones son la Naturaleza y el Espíritu. A la primera ojeada descubrirá el lector que después de tantos rodeos venimos á parar, bien que con otras palabras, á la sustancia única de Spinosa, con sus dos atributos extension y pensamiento; veamos sin embargo lo que excogita la vanidad filosófica para aparentar que dice algo mas que el judío holandés.

362. El Espíritu ofrece el carácter de espontaneidad, la Naturaleza el de totalidad; la Naturaleza hace sus obras completas, enlazadas, con sujecion á una ley de continuidad, el Espíritu produce sus actos aislados, sin unidad, sin sujecion á ninguna ley, por la cual los unos se sigan á los otros; la Naturaleza no forma una cabeza sin añadirle los demás miembros que corresponden, el Espíritu concibe una cosa con separacion de las otras, y una misma la considera bajo diferentes aspectos; la Naturaleza sigue en su desarrollo un órden constante, en que todo marcha con simultaneidad, y en una direccion dada, el Espíritu se desenvuelve con variedad, con interrupciones, cambiando la direccion á cada instante, sin necesidad alguna, con entera libertad. Estos dos modos de manifestarse indican dos seres distintos, independientes el uno del otro; sin embargo estos dos seres existen juntos, y no solo por yustaposicion, sino por intimidad de penetracion..... « y se penetran mas íntimamente en el hombre, que formando la síntesis mas completa de los mismos, posee órganos físicos para todo lo que se halla en la Naturaleza, y facultades intelectuales para todo lo que existe en el Espíritu. » *(Ahrens, ibid.)*

363. Pero la razon de la *comunidad* de vida y de esta union de la Naturaleza y del Espíritu, no puede hallarse ni en el uno ni en el otro, porque ni uno ni otro es la razon de que el ser opuesto esté constituido en su esencia de tal modo, que pueda entrar con él en esta union y recibir sus influencias. La razon

de la *union* no puede hallarse sino en una *unidad superior* que *une en esencia los dos atributos opuestos*. Esta unidad superio es un Ser Supremo llamado Dios; él es en *unidad de esencia* lo que todos los seres finitos y particulares son exclusivamente y de una manera opuesta y predominante; Dios no es la Naturaleza ni el Espíritu como tales, es en la unidad de su esencia la *identidad* del Espíritu y de la Naturaleza; y esta unidad, esta identidad, es una esencia distinta y superior, que hace imposible la confusion del Ser Supremo con lo que es todavía finito bajo ciertos aspectos. *El Ser Supremo por el atributo de lo infinito ó de la totalidad, es la Naturaleza; y por el atributo de lo absoluto ó de la espontaneidad, es el Espíritu;* pero es todavía mas, es la *unidad* de lo infinito y de lo absoluto, de la totalidad y de la espontaneidad, y esta unidad constituye para él un nuevo modo de existir, una modalidad tan fundamental como la de la Naturaleza y del Espíritu, y fundamentalmente distinta del Espíritu y de la Naturaleza. Dios, en cuanto Espíritu, es pensamiento, sentimiento y voluntad; en cuanto Naturaleza, es luz, calor, atraccion, etc.; pero es mas todavía, es la unidad y la identidad superior de estas manifestaciones opuestas, es la unidad y la identidad del pensamiento y de la luz, del sentimiento y del calor, de la voluntad y de la gravitacion. (*Id., ibid.*). . . . .

. . . .

« Como la luz es la verdad y la identidad de todos los colores, así la esencia divina es la *identidad de esencia* de todas las cosas del universo; y esta unidad es distinta de ellas, como la luz lo es de todos los colores, aunque toda esencia esté contenida en la unidad de esencia, como todos los colores lo están en la luz. Así, no confundimos á Dios con el mundo, ni le separamos de él, porque no podemos separar la esencia divina de la esencia del mundo. Pero por su unidad, Dios es superior al mundo; Dios no ha existido sin el mundo; el mundo no ha sido criado en el tiempo, porque la esencia del mundo está contenida en la esencia divina; pero Dios es la razon eterna del mundo y de todo lo que él contiene, y aunque por la unidad de su esencia esté en union, en contacto con la menor parte del mundo, no obstante la esencia divina no se resuelve en la

del mundo, permanece unitaria, y Dios queda uno é idéntico, sin dividirse en las existencias particulares. (*Id., ibid.*)

364. El sistema de Krause se reduce á lo siguiente : hay dos mundos, el espiritual y el natural, á cada uno de los cuales corresponde un ser infinito en su órden respectivo : Espíritu y Naturaleza. Los seres individuales finitos están en comunidad de esencia con uno de ellos : los cuerpos con la Naturaleza, los Espíritus con el Espíritu. La Naturaleza y el Espíritu son distintos, pero tienen comunidad de esencia con el Ser Supremo absoluto, que incluye en sí la unidad, la identidad, de la Naturaleza y del Espíritu. Dejo al buen juicio del lector el resolver si con esta doctrina se evita el panteismo; y si, á pesar de todas las protestas, es algo mas que el sistema del ser absoluto, con distintos atributos. El mismo Spinosa, al establecer la unidad de sustancia, admitia dos atributos, extension y pensamiento; Schelling reconocia dos fases en el ser absoluto, mirando al espíritu como el predominio de lo infinito, y á la naturaleza como el predominio de lo finito; Hegel consideraba á la naturaleza como lo exterior de lo absoluto, al espíritu como lo interior; no hay panteistas que no admitan bajo una ú otra forma, con este ó aquel nombre, cierta distincion en la unidad absoluta : á esto se hallan precisados; porque la razon, y sobre todo la experiencia, nos presentan evidentemente la diversidad, y esto es necesario explicarlo de un modo ú otro, considerando en lo absoluto variedad de fases, modos de ser, evoluciones, manifestaciones, atributos, propiedades, etc. Pero empléense las palabras que se quieran, si no se establece distincion *esencial y sustancial* entre lo finito y lo infinito, no se sale del panteismo, no se explica á Dios, se le niega; y en cuanto al orígen del mundo, se cae en el sistema de las emanaciones, que es inconciliable con la religion y con la metafísica.

LXIII.

OJEADA SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA.

365. Existe algo. — ¿Cómo lo sabemos? — ¿Cuáles son nuestros medios de perception? — ¿Es legítimo el testimonio

de estos? — En qué se funda su legitimidad? — ¿Qué cosas existentes conocemos? — ¿Cuál es la naturaleza de ellas? — ¿Qué relaciones tienen entre sí? — ¿Tienen origen? — ¿Cuál es? — ¿Tienen un fin? — ¿Cuál es? — Estas son las cuestiones que se ofrecen á la filosofía : á esa ciencia que no sin razon ha tomado un nombre tan modesto como amplio : amor de la sabiduría, de esa sabiduría definida por Ciceron : la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de sus causas; » es decir, de *todo. Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, præter studium sapientiæ. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eæ res continentur, scientia : cujus studium qui vituperat, haud sane intelligo quidnam sit quod laudandum putet.* (*Cic., de Officiis,* lib. II, § 2.)

366. Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes : el hombre, el universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia; y tales son los objetos de la filosofía : todo lo que existe y puede existir, no es objeto de escasa importancia; y todo lo que existe y puede existir, es objeto de la filosofía.

367. ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Ha dimanado de otro? ¿Cuál es este orígen? ¿Quién se atreverá á decir que estas son cuestiones de poca importancia, y que no merecen nuestra atencion? Si esto no es importante, ¿dónde está la importancia? Si esto no es digno de ocupar al hombre, ¿dónde se hallará algo que lo sea?

368. Se ha abusado mucho de la filosofía, ciertamente; pero ¿de qué no se abusa? No hay absurdo que algun filósofo no haya dicho : es verdad; pero ¿condenaréis las leyes, porque no hay tiranía que no se haya ejercido en nombre de alguna ley? ¿Aboliréis los tribunales, porque se han cometido crímenes en nombre de la administracion de justicia?

369. La filosofía fomenta la vanidad; pero el hombre se envanece por cualquier adelanto : ¿le condenaréis á permanecer estacionario para siempre? La discusion es un disolvente de las leyes y de las instituciones; pero la discusion es el ejercicio de la razon; ¿extinguiremos en nuestro espíritu la hermosa

centella que nos ha sido otorgada por la bondad del Criador?

370. El buen sentido de los antiguos Romanos era enemigo de la filosofía; sin embargo, no se libró Roma del contagio : la patria de Caton lo fué de Ciceron : y además, ese mismo Caton, al ocuparse del individuo, de la sociedad, de lo que convenia á esta y á aquel, ¿qué era sino un filósofo? Los graves Romanos, al discutir sobre los grandes intereses de la república, sobre los secretos de conservar y engrandecer el imperio, sobre los medios de señorear el entendimiento y la voluntad de los ciudadanos, sobre la utilidad de preservarlos de la discusion *filosófica*, ¿qué eran sino *filósofos?*

371. Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su orígen, su fin, allí hay un filósofo. Donde hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran, ó se contradicen, se ponen de acuerdo ó disienten, allí hay discusion filosófica.

372. Mira las cosas muy apocadamente quien no ve filosofía sino en las escuelas. En la India, en la China, en la Persia, en la Caldea, en Egipto, hemos encontrado filosofía : y no obstante allí no hemos visto ni Academia, ni Pórtico, ni Liceo : antes de Platon y Sócrates habia filosofía en Grecia sin formas de escuela : el mismo Platon dista mucho de Sócrates en su forma : á Platon no se llamaria, como se llamó á Sócrates, bufon, *atticus scurra.*

373. La filosofía es la razon examinando; la diferencia está en el mas y en el menos, en la extension y en la forma, pero el fondo es el mismo; donde hay exámen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Mas el pensamiento humano, corriendo al través de los tiempos, debia dejar vestigios : aquí una hondonada, allí un montecillo, acá un arenal, acullá un terreno cubierto de vegetacion; en unas partes con regularidad, en otras con desórden; á veces sin enlace, quizá un cierto encadenamiento : hé aquí la imágen de las escuelas filosóficas : y hé aquí, por decirlo de paso, la suma dificultad de presentar su historia bajo un plan uniforme, de fijar y deslindar con exactitud las varias épocas y determinar con precision las diversas fases. Los fenómenos intelectuales, como radicados en seres dotados de espontaneidad y libertad, presentan por do quiera

el carácter de los sujetos en que se desenvuelven: variedad, oposicion, libertad. Cuando veais una clasificacion muy precisa, como salida de un molde, tened por seguro que el clasificador ó finge ó se alucina.

374. ¿Cuáles son las conquistas prácticas de la filosofía? En el órden material muchas; en el social harto escasas; en el moral y religioso ninguna.

375. El hombre sondea las inmensidades del espacio; sujeta á medida el mundo microscópico; domina los elementos, y trasforma la superficie del globo: estas son las conquistas de la filosofía en el órden material: sin las meditaciones y experimentos de los físicos de los siglos anteriores, no veríamos los prodigios de la mecánica y de todas las artes, con los que nos asombra el actual.

376. La sociedad no se ha formado ni se conserva por la filosofía; cuando los filósofos la han querido fundir en sus crisoles, el resultado ha sido producir una conflagracion espantosa; parte se ha volatilizado, parte se ha carbonizado: para aprovechar algo, ha sido necesario arrumbar las teorías, y apelar al buen sentido: abandonar la filosofía de Platon y recurrir á la de Solon.

377. Se ha visto que en las sociedades hay un organismo, hay principios vitales, como en los individuos: y que la filosofía puede explayarse observando, pero que debe guardarse de tocar. No hay inconveniente en que estudie el pulso, pero no puede manosear el corazon: si abre al viviente le mata.

Pero esto, se nos dirá, ha producido grandes bienes: escarmiento y desengaño; y por consiguiente un caudal de prudencia: cierto; y en verdad que esto es una ventaja; pero si bien se observa, es del mismo género que las quemaduras, que nos enseñan desde niños á no tocar el fuego.

278. Bajo el aspecto moral ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo á estos sublimes preceptos: «ama á Dios sobre todas las cosas; ama al prójimo como á tí mismo?» ¿Hay algun libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermon de Jesucristo sobre la montana?

379. Tocante á Dios y al alma, preciso es confesarlo, la filosofía no ha hecho mas que desbarrar cuando se ha desviado del *Catecismo*. Ahi está su historia; y quien con esto no se

convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas pueda desear. Quien duda de esto no conoce la historia de la filosofía, porque entre los filósofos mas eminentes, no obstante su vanidad, lo que mas alto descuella, lo que se expresa con el acento de una conviccion mas profunda, es la conciencia de su flaqueza. Esto producia que anduvieran en pos de los restos de las tradiciones antiguas, que interrogasen á la India, á la Persia, al Egipto : con la sola razon se hundian; y buscaban, como dice Platon, una barquilla para atravesar el mar tempestuoso de la vida terrestre.

380. ¿Cuál es el orígen del mundo? Los filósofos han estado disputando sin cesar, y han excogitado innumerables sistemas; y sin embargo, muchos siglos antes que nacieran Platon y Pitágoras, estaban escritas aquellas palabras, cuya sublimidad contrasta con su sencillez : « En el principio crió Dios el cielo y la tierra. » A ellas siguen otras en que se explica la formacion del mundo; y los modernos geólogos se asombran al encontrar tamaña sabiduría en un libro tan antiguo, trazado por la mano de un habitante del desierto, en un rincon de la tierra.

381. ¿Cuál es el orígen del hombre? Si lo preguntais á la filosofía, os responde con monstruosidades; pero en el mismo Libro está escrito : « Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, *é inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma.*

382. Los filósofos se pierden en conjeturas sobre el orígen y el fin de las cosas : los sabios que llenan el mundo con el ruido de sus nombres, no tienen ni un rayo de luz para alumbrar el caos, ni una palabra de consuelo para las desgracias de la humanidad, ni aciertan á encontrar un dique contra la corrupcion que todo lo inunda : entretanto, en el mismo pueblo que conserva los libros y las tradiciones de Moisés, se hallan ejemplos de alta sabiduría, desprendimiento, heroismo, no solo en los sabios sino tambien entre los sencillos. Siete hermanos prefieren morir antes que violar la ley de Dios : y su madre les habla con este lenguaje, que oirian asombrados Sócrates y Platon : « Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno, porque ni yo os di el alma, el espíritu y la vida, ni fuí tampoco la que coordiné los miembros de cada uno de vosotros: sino el Criado-

del universo, que es el que formó al hombre en su orígen, y el que dió principio á todas las cosas; y él mismo os volverá por su misericordia el espíritu y la vida, puesto que ahora por amor de sus leyes os sacrificais; » y dirigiéndose después al mas pequeño, único que le queda con vida, le dice: « Ruégote, hijo mio, que mires al cielo y á la tierra, y á todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que Dios *las ha criado todas de la nada, como igualmente al linaje humano.* De este modo no temerás á este verdugo; antes bien, haciéndote digno de participar de la suerte de tus hermanos, abraza la muerte, para que así en el tiempo de la misericordia *te recobre* yo junto con tus hermanos. » (*Macabeos*, lib. II, cap. VII.) Mientras así habla sobre el orígen y destino del hombre, no un filósofo, sino una humilde mujer, los sofistas disuelven la Grecia, y los hinchados académicos vierten raudales de palabras, tan ligeras como el polvo que levantan con sus mantos rozagantes.

583. ¿Hay Dios? ¿Hay uno ó muchos? ¿Cuál es su naturaleza, cuáles sus atributos? Leed á Platon, Aristóteles, Ciceron, á los mas grandes hombres de la antigüedad; ¿y qué encontrais? errores, incertidumbre tinieblas; pero abrid la *Biblia.* Hay un Dios, eterno, infinito, inmutable, inmenso, criador, conservador, ordenador de todas las cosas; cuya providencia se extiende á los astros que giran por las profundidades del espacio, como al imperceptible insecto que se alberga en las hojas del árbol: á sus ojos está patente todo lo pasado y lo por venir; descubre los mas íntimos secretos del corazon del hombre; todo lo conoce, todo lo ve; con irresistible fuerza abarca todos los extremos, lo dispone todo con suavidad, vela sobre el justo y el malvado, y reserva para otra vida el premio ó el castigo conforme á los merecimientos. La inmortalidad del alma, el libre albedrío, la diferencia entre el bien y el mal, el orígen de las contradicciones que se hallan en el hombre, la causa de sus calamidades, sus remedios, sus compensaciones, todo está axplicado con tan admirable sabiduría, que al volver los ojos á los vanos sistemas de la filosofía humana, parece que asistimos á juegos infantiles.

584. El estudio de la filosofía y de su historia, engendra en el alma una conviccion profunda de la escasez de nuestra

saber: por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico* de nuestra *ignorancia.*

385. ¿Despreciaremos por esto la filosofía? No, ciertamente: basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto á la razon. ¿Y sabeis en qué suele parar ese insulto? en apoteosis: la víctima se convierte en ídolo, y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razon y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo; no se han escrito contra la razon páginas mas elocuentes que las de Lamennais, y sin embargo, tambien intenta con su propia razon regenerar el mundo.

386. Guardémonos de la exageracion; esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo: las dificultades que se encuentran en la investigacion de la verdad deben producirnos la conviccion de nuestra flaqueza, mas no irritacion ni despecho: ¿podemos acaso mudar nuestra naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?

387. La filosofía no muere ni se debilita por estar á la sombra de la religion, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brio, antes vuela con mas osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religion, se le imponen condiciones, es verdad; pero ¡qué condiciones tan felices! no ser ateo, ni materialista, no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma; ¿y es por ventura ofuscar la razon el prohibirle que empiece por sumirse en el caos, negando á Dios? ¿Es degradar el espíritu el vedarle que se niegue á sí propio, confundiéndose con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla á admitir una cosa tan bella como el órden moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligacion de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla á reconocer su inmortalidad? Dichosa obligacion la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos.

388. Salvos los grandes principios que no pueden negarse ni en religion ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza humana, ¿en qué coarta la fe el vuelo de la inteligencia? San Justino, san Clemente de Alejandría, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fenelon

Malebranche, ¿no encontraron regiones filosóficas donde extender las alas de su genio? ¿Necesitais mas espacio que ellos? ¿Sois mas grande que Leibnitz, quien, nacido y educado en el protestantismo, recorre en todas direcciones los espacios de la ciencia, y lejos de encontrar nada contrario á la verdad católica, se siente atraido hácia ella, como á un inmenso foco de vida y de luz?

389. Además, el conocer de antemano y con toda certeza las verdades fundamentales relativas al hombre, al mundo y á Dios, en vez de dañar á la profundidad del exámen filosófico, la favorece; jamás, entre los antiguos, se elevó la filosofía al alto grado á que ha llegado después de la aparicion del cristianismo. La existencia de Dios, su infinidad, su providencia, la espiritualidad del alma, su libertad, su inmortalidad, la diferencia entre el bien y el mal, todas las relaciones morales en su inmensa amplitud, han sido tratadas en las escuelas de los filósofos cristianos con una sublimidad que asombraria á Platon y Aristóteles. En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto mas poderoso, cuanto mas participa de la influencia del cristianismo.

FIN.

ÍNDICE.



LÓGICA.

LIBRO TERCERO. — EL MÉTODO.

METAFISICA.

ESTÉTICA.

IDEOLOGÍA PURA.

GRAMÁTICA GENERAL Ó FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

PSICOLOGÍA.

TEODICEA.

ÉTICA.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

4108-7-22. — Paris. — Imp. HEMMERLE, PETIT et Cie
2, 4 et 4 bis, rue de Damiette. (FRANCE)